

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**İLK DÖNEM SÛFİ DÜŞÜNCEDE İMANA YAKLAŞIMLAR
MASTER TEZİ**

**Hazırlayan
Erol KILIÇ**

**Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir**

Ankara – 2006

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Erol KILIÇ'a ait "İlk Dönem Sfi Düşüncede İmana Yaklaşımlar" adlı çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

(İmza)
Başkan: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

(İmza)
ye: Yrd. Doç. Dr. Hilmi DEMİR
(Danışman)

(İmza)
ye: Prof. Dr. Nadim MACİT

(İmza)

ÖNSÖZ

Hicrî I. yüzyıla damgasını vuran müslüman toplumun güçlü iman çehresi yerini Hz. Muhammed'in vefatıyla, temeli soru sormaya dayalı diyalektik bir karaktere sahip görünüme bıraktı. müslümanlar arasında meydana gelen iç çatışmalar kimi itikâdî problemlerin doğmasına yol açtı. Akideyi anlama ve açıklamaya dayalı tutum, itikatta farklılaşma sürecini başlattı.

İlk dönemde genel olarak ferdi hareket eden, kurumlaşmış bir yapısı olmayan sûfi düşünüş ise, bu ihtilafli ortamda itikadi ve ameli meselelerde zühd ve takva eksenli yorumlama yoluna gittiler. Fakat onların iman anlayışlarında geleneksel teolojide yer edinmiş ekollerin etkisi oldukça fazla hissedilmekteydi.

Sûfi düşüncenin özellikle ilk döneminde iman kavramını inceleyen müstakil eserlerin çok sınırlı olduğunu müşahade ettik. Gerek ilk dönemi inceleyen, eserler olsun gerekse de modern metinler sufiler olsun daha çok kalbin halleri, tasavvuf adabı, sûfilerin halleri, v.b. meseleler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Ancak biz çalışmamızda sûfilerin hal tercümesini yapmış olan çeşitli kaynaklardan ilk dönemde yaşanan sûfileri tespit edip daha sonra onların iman hakkındaki düşüncelerini farklı kaynaklardan ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamız zühd dönemini de içine alacak şekilde, Gazâlî(505/1111)'nin yaşadığı dönem olan hicri V. asra kadarki zaman diliminde yaşamış olan zahid ve sûfilerin iman anlayışlarından hareketle, genel bir durum tespiti yapmaya yönelik olacaktır. Fakat ilk dönemin fikirlerini yansıtan veya bu dönemde ortaya çıkmış olan düşüncelerin yorumlandığı hicri V. asır sonrası kaynaklardan da istifade etmeye gayret edeceğiz.

Çalışmamız boyunca bilgi ve tecrübeleriyle desteğini esirgemeyen, engin müsamahası ile çalışmamızın tamamlanmasına büyük katkısı olan kıymetli hocam Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir'e teşekkürü bir borç bilirim.

Erol KILIÇ

Ankara- 2006

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ	1
 I. BÖLÜM : SUFİ DÜŞÜNÜŞÜN TEŞEKKÜL SÜRECİ VE BUNA ETKİ EDEN AMİLLERİN ELE ALINMASI	 4
 1. 1. MİSTİSİZM, İSLAM MİSTİSZMİ VE TEMEL REFERANSLARI ...	4
1. 1. 1. Bir Yaşam Biçimi: Mistisizm.....	4
1. 1. 2. Mistik Akımların Tarihçesi.....	5
1. 1. 3. İslam Düşüncesinde Mistizmin ve Tasavvuf-Mistisizm İlişkisi.....	8
1. 2. SUFİ DÜŞÜNÜŞE TEMEL OLARAK ZÜHD HAYATI	11
1. 2. 1. Zühd Hayatının Doğduğu Döneme Genel Bakış	11
1. 2. 2. Zühd Kavramının İçerdiği Manalar ve Pratiğe Yansıması.....	14
1. 2. 2. 1. Zühd Kavramının Lügat Anlamı	14
1. 2. 2. 2. Zühd Kavramının İstilah Anlamı.....	15
1. 2. 2. 3. Kur'an'da Zühd Hayatı	16
1. 2. 2. 4. İlk Dönemde Zühd Anlayışı ve Pratiğe Yansıması	18
1. 3. SUFİ DÜŞÜNÜŞÜN TEŞEKKÜLÜ VE ZÜHD HAREKETİNİN BUNDA ROLÜ	21
1. 3. 1. Sûfi Kelimesinin Menşei Ve Sûfilere Bu İsmin Verilmesi.....	21
1. 3. 2. Sûfi Düşünüşün Teşekkülünde Zühd Hayatının Etkisi	22

II. BÖLÜM: SEMANTİK AÇIDAN İMAN KAVRAMI VE GELENEKSEL TEOLOJİDE İMANA YAKLAŞIMLAR.....	25
2. 1. SEMANTİK VE TERMİNOLOJİK İMAN TANIMLARI	25
2. 1. 1. Semantik Açıdan İman Kavramı	26
2. 1. 2. Terminolojik Anlamıyla İman Kavramı	30
2. 1. 3. Geleneksel Kelamcıların İman Anlayışları	33
2. 1. 3. 1. Haricilikte İman Anlayışı	33
2. 1. 3. 2. Mürcie'nin İman Anlayışı	35
2. 1. 3. 3. Mu'tezile'de İman Anlayışı.....	39
2. 1. 3. 4. Eş'arilik'te İman Anlayışı	41
2. 1. 3. 5. Maturidilerin İman Anlayışı.....	43
2. 2. İMANIN UNSURLARI VE BOYUTLARI	45
2. 2. 1. İmanın Unsurları	45
2. 2. 1. 1. Tasdik ve İman İlişkisi	46
2. 2. 1. 2. Marifet ve İman İlişkisi.....	47
2. 2. 1. 3. İkrar ve İman İlişkisi	49
2. 2. 1. 4. Amel ve İman İlişkisi	52
2. 2. 2. İmanın Boyutları	54
2. 2. 2. 1. İmanın Taklidi ve Tahkiki Boyutu	55

III. BÖLÜM: SUFİ DÜŞÜNÜŞTE İMANA YAKLAŞIMLAR VE İMANI DAYANDIRDIKLARI TEMELLER	60
3. 1. SUFİ DÜŞÜNÜŞE TEMEL OLARAK TENZİL DÖNEMİNDE İMANA YAKLAŞIMLAR	60
3. 1. 1. Sûfilere Model Olarak Ashabın İman Anlayışı	63
3. 1. 2. Ashabın İman Telakkilerinin Sufi Düşüncedeki Yansıması	67
3. 2. İLK DÖNEM SUFİ DÜŞÜNCEDE İMANA YAKLAŞIMLAR	71
3. 2. 1. 1. İlk Dönem Sûfi Düşüncede İman Kavramı	73
3. 2. 1. 2. İlk Dönem Sûfi Düşüncede İmanın Hakikatleri	93
3. 2. 1. 3. İlk Dönem Sûfilerinin İman Anlayışında Aklın İşlevi	97
3. 2. 1. 4. Sûfilerin İmanda istisna Meselesine Yaklaşımı	101
3. 2. 1. 5. İlk Dönem Sûfi Düşüncede İman Amel ilişkisi	105
3. 2. 1. 6. İmanda Değişkenlik: İman Artar veya Eksilir mi?	111
3. 3. SUFİLERİN İMANI DAYANDIRIĞI TEMELLERİ	116
3. 3. 1. Tevhid	116
3. 3. 2. Marifet	127
SONUÇ	142
KAYNAKÇA	145
ÖZET	153
ABSTRACT	154

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı Geçen Eser

a.g.m.: Adı Geçen Makale

a.g.t.: Adı Geçen Tez

AÜİFY: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

Bkz.:Bakınız

c.: Cilt

Çev.: Çeviren

Der.: Derleyen

D.İ.B.Y.: Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları.

Haz.: Hazırlayan

K.B.Y.: Kültür Bakanlığı Yayınları

M.E.B . :Milli Eğitim Bakanlığı

MÜİFY: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

thk.: Tahkik eden

ths.: Tarihsiz

UÜİFD: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

İnsan, seven, korkan, endişe duyan, umut eden, özlem duyan, saygı duyan, kutsallaştıran, nefret eden, tutkuları, arzuları ve sezgileri olan duygusal bir varlıktır. Bu duygusallık, bazen kişinin kendisine yönelmesine ve içe dönük bir tecrübeyi yaşamasına sebep olabilir.¹ Tıpkı akıl gibi, sezgi de insanın dini hayatını şekillendirmede önemli bir rol oynayabilir. Bu yüzden bazı insanlar, dini hayatında ve gerçeği elde etme konusunda, akıldan çok deruni tecrübeye bağlanır. Kutsallaştırılan varlığa olan ilgi ve sevgisi, dini duygu ve tecrübenin merkezine konur ve duygular, heyecanlar, kalbî bilgi ve sezgiler ön plana geçer.²

Sosyal ve siyasi bunalımlar ve köklü değişimler sırasında, geleneksel yapılar dağıldığından fertlerin güven duyguları azalır ve içine kapanarak kendisini iç murakabe ve iç sorgulamadan geçirir. Bunun sonucunda bunalımların ve bozulmaların kaynağını, kendisinden ve kutsaldan/yaratıcısından uzaklaşmasına, nefsinin hırs, tutku ve kötü duygulara esir düşmesine bağlar. Böylece kendisini tanımak ve nefsinin kuşatan olumsuz duygulardan arındırmak suretiyle, kurtuluşa ereceğini hayal eder. Bunu gerçekleştirebilmek için ise bir takım yöntemlere tevessül eder.³

Tarih boyunca birçok dinde münferit inzivaya çekilme, sezgi ve ilhamın farklı şekillerde ya da benzer şekillerde, bir çeşit tepkisel hareketler olarak tezahürlerine rastlanmaktadır. İnsan tabiatındaki bu psikolojik eğilimlerin zümreleşmelerine en müsait zemin, sosyal ve siyasi bunalımların ve hızlı değişimlerin yaşandığı aşırı dünyevileşmiş toplumlardır. Çünkü bu

¹ HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisi, TDVY. Ankara 1996, s. 131;Peker Hüseyin, Din Psikolojisi, Aksiseda Matbası, İkinci Baskı, Samsun 2000, s. 63, 68, 73, 105-112.

² ÜNVER, Günay- A. Vehbi ECER. Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, Kayseri 1999, 105.

³ HÖKELEKLİ, Hayati. a.g.e., s. 141, 142; Peker Hüseyin, a.g.e., s. 105-112.

durumlarda fertlerin yaşadığı yalnızlık ve uzlet hissi, onları kurtuluş arayışına sevk eder.⁴

Asırlar boyunca çeşitli yöntemlerle anlaşıp hayata tatbik edilmeye gayret edilen İslam dini, ilk asırdan itibaren müslümanlar tarafından oluşturulan tefsir, kalam ve fıkıh diye bir disiplin, bir metodolojiler dizisi fıkıh usulü diye bir anlama teorisi ile anlaşıp tatbik edilmeye çalışılmıştır. Her metot ya da sistem kendi bakış açısına göre dini yorumlama yoluna gitmişlerdir.

Zühd hayatının temelini oluşturduğu sûfi düşünüş veya sonraki dönemlerde tasavvuf adını alan disiplin ise, salt bir züht hayatı ve mükâşefeye dayalı bir hayat tarzı olarak kalmayıp derûni bir felsefenin de doğmasını sağlamıştır. "Sırrî Felsefe" olarak isimlendirilen bu felsefenin ise, asıl felsefeden daha esaslı olduğu ve daha evvel doğduğu söylenir. Kalam ve fıkıh ile beraber tasavvuf, İslami düşüncesinin esasını teşkil ettiği ifade edilir.⁵

Sûfi düşüncenin menşeyini aramak için evvela Hz. Peygamberin hayatına ve Kur'an'a kadar çıkmak lazımdır. Zira İslâmî zühd hayatının da temelini bu iki kaynak oluşturmaktadır. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn dönemlerinde insanlar, büyük ölçüde âyet ve hadislerin de tesiriyle zühd hayatına yönelmişti.⁶

Bu dönemde Kur'an'ı pratike eden Hz. Peygamber ile onun tabileri olan sahabe ve sahabenin hayatı, zühd yaşamın iskeletini oluşturmuştur.⁷ İşte bu iskelet daha sonra derûni bir felsefenin veya başka bir ifade ile tasavvuf felsefesinin alt yapısını hazırlayan en önemli unsurdur.⁸

Hicretle birlikte Medine'ye yerleşen müslümanlar, artık biraz daha toplumsal hayatın içine çekilmeye başlanmış ve Kur'an'ın Medenî âyetleri de

⁴ CABİRİ, Muhammed. Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev. Komisyon, II. baskı, İstanbul 2000, s. 338.

⁵ ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, ÜLKEN Yay. İstanbul 2000, s. 86.

⁶ TÜRER, Osman, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşriyat, İst. 1998, s. 60.

⁷ AFİFİ, Ebu'l Ala, Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat, çev.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 94.

⁸ ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, s. 86.

bu sosyal düzenin oluşmasında en önemli unsur olmuştur.⁹ Ancak Medine’de siyasal ve toplumsal bir düzenin şekillenmeye başlamasıyla birlikte, sonraki döneminde insanların kısmen zühd hayatından koparak dünya nimetlerine temayül göstermeye başlamaları da dikkatlerden kaçmayan bir husustur. Dört halife dönemi ve özellikle de Emevîler’den itibaren bu tür yaşam biçiminin giderek rağbet edilen bir mahiyet aldığı görülmektedir.¹⁰ İlk dönemdeki sahabe arasında var olan genel bir zühd eğiliminin kaybolmasının ardından dünya görüşleri ve hayat tarzlarını önemli ölçüde Hazret-i Peygamber’in(a.s) yaşayışına dayandırma gayretinde olan zahidler, İslâm’a dayanan geleneksel değerlere yabancılaşan Emevîler’e tepki göstermişlerdi.

Yeni anlayışların hayat tarzlarına yaptığı etki, Hz. Peygamber ve Ashâb’ın uygulamalarına dayanan geleneği harekete geçirdi. Bunun sonucunda zühd hayatı Hz. Peygamber dönemindeki zühd hayatından biraz farklı olarak tepkisel ve sistemli bir görünüme bürünerek yeni bir akım olarak belirdi.¹¹

Sûfi düşünce veya tasavvuf olarak isimlendirilen bu akım din dilinde kullanılan kavramlara kendi zihniyetlerini yansıtan anlamları yükleyip, bu doğrultuda yorumlama yoluna gittiler. Özellikle Kelam ilminin alanı ile ilgili Tevhid, Nübüvvet ve iman kavramı ile ilgili meseleleri ruhi tecrübe ve müâşefeye dayalı, batınî bir yaklaşımla anlamlandırmaya çalıştılar. Bu bölümünde sûfi düşüncenin teşekkül sürecini ve buna etki eden amilleri ele alarak çalışmamıza konu olan bu düşüncenin mahiyetini belirlemeye çalışacağız.

⁹ ALBAYRAK, Halis, Tefsir Usulü, Şule Yay. İst. 1998, s.39.

¹⁰ FİĞLALİ, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Birleşik Yay. İst. 1999, s. 21.

¹¹ AFÎFÎ, a.g.e., s. 81

I. BÖLÜM : SUFİ DÜŞÜNÜŞÜN TEŞEKKÜL SÜRECİ VE BUNA ETKİ EDEN AMİLLERİN ELE ALINMASI

1. 1. MİSTİSİZM, İSLAM MİSTİSZMİ VE TEMEL REFERANSLARI

1. 1. 1. Bir Yaşam Biçimi: Mistisizm

İnsanla yaşıt olan düşüncelerden biri de mistisizmdir. Mistik düşüncenin temelinde ilahi bilgi ve gizli tutulması gereken sırlar vardır. Bu nedenle bu bilgiyi nesilden nesile aktaran tarikatlar ortaya çıkmıştır. Yeryüzünde dinsiz bir topluluk olmadığı gibi, mistik tarafı, ruhani hayatı bulunmayan bir din de yoktur. Zaten köken itibariyle Latince olan mistisizm kelimesinin kökünde gizli olmak, dilsiz olmak, konuşmamak, dudakları ve gözleri kapamak manaları vardır.¹²

Mistisizm hakikatin mistik yolla kavranabileceğini kabul eder. Zamanla felsefî ekollerden biri haline de gelen bu düşünce ve hissetme yolu, ulaştığı sonuçları anlatmaya, açıklamaya ve savunmaya başlamıştır. Felsefi mistisizm bu yolu tercih ederken, dini mistisizm yaşanan halleri tartışmama yolunu seçmiştir.¹³

Mistik düşünce tarihi gelişimi itibariyle derin psikolojik tahlillerle iç içe olduğu gibi doğrudan veya dolaylı olarak birçok dinî meselelerin de içinde olmuştur. Ferdî tecrübelerden, kendi kendini hipnotize, telepati ve telekinezi (maddeye tasarruf), sihir ve büyüden vecd ve istiğraka kadar geniş ve derin bir saha ile ilgili bilgiler mistisizmle iç içedir.¹⁴

Mistisizmin amacı hakikati bulmak, Allah'a ulaşmak, kurtuluşa ermektir. Bu amaca ulaşmak için her toplum kendi mistik düşüncesi

¹² KARA, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah yayınları, İstanbul 1985, s. 11.

¹³ ÜLKEN, Hilmi Ziya, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, Ülken Yayınları 1998, s. 214, 215; ÜLKEN, İslam Düşüncesi, s. 87.

¹⁴ ÜLKEN, İslam Düşüncesi., s. 27, 86-91; AFİFİ, a.ge., s. 13-28.

doğrultusunda prensipler ortaya koymuş, zamanla bunlar ekol haline gelmiştir.¹⁵

Hem ruhani bir hayatı hem de felsefi bir düşünceyi içine alan mistisizmin en bariz özelliklerinden biri medeniyetler ve kültürler arasında ortak yorumlar içermesidir. Bunun için mistisizmi “Dinler arasında akıp giden büyük bir ruh nehridir.”¹⁶ şeklinde tarif edenler olmuştur. Bir yönüyle felsefî bir ekol olan mistisizm dinî mistisizm, Ladinî mistisizm şeklinde tasnif edilirken, bir başka tasnifte ise, sonsuzluk mistisizmi, kişilik mistisizmi başlığı altında incelenmiştir.¹⁷

Mistizm bir bilgi kaynağıdır. Bu bilgiyle eşyanın hakikatini kavramak mümkün olur. İç aydınlanma ile elde edilebilen bu bilgiye¹⁸ ulaşabilmek için de maddeye karşı tavır gerekir. Zühd hayatı ve perhiz ruhi temizlenmede önemli yer tutar. Dünyaya, eşyaya karşı tavır alarak manayı, batını aramaktır.¹⁹

Mistisizmde belli oranda gizlilik vardır. Mistik hareketler tam değilse bile belli bir oranda gizlidir. Her konu herkese söylenmez. Belli şeyler belli makamlara gelmiş olanlara söylenir.²⁰ Söylenilen şeylerin ise, genellikle remizli ifadeler ve sembollerle anlatıldığı ahlâkî derunî ve ruhî bir sistemdir.²¹

1. 1. 2. Mistik Akımların Tarihçesi

Mistik düşünceler açısından dünya düşünce tarihine bakıldığında birçok bölgede bunun örneklerini bulmak mümkündür. Bunların başında bugün bile ilim adamı ve araştırmacıları hayretlere düşüren uzakdoğu mistisizmi gelmektedir. Brahmanizm, Budizm, Vedalar ve Nirvana anlayışı çok derin

¹⁵ PEKER, Hüseyin, a.g.e., s. 179, 180.

¹⁶ KARA, Mustafa, a.g.e, s. 12.

¹⁷ KARA, Mustafa, a.g.e, s. 12.

¹⁸ SAFA, Peyami, Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistizm, Toker Yayınları, İstanbul 1975, s. 188.

¹⁹ YILMAZ, Hasan Kâmil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994, s. 13.

²⁰ SAFA, Peyami, a.g.e, s. 189.

²¹ YILMAZ, H. Kâmil, a.g.e., s. 13,14.

mistik tahlil ve metotları ihtiva etmektedir. Mısır'da Hermes'in çileye dayanan metodu, İskenderiye'de Yeni Eflatunculuk, Yunan düşüncesinde Pisagor, nihayet Musevî ve İsevîlerin dinî düşünceleri içinde gelişen mistik temayül ve tarikatların hepsi konu ile ilgilidir. Diğerleri bir tarafa sadece Hristiyan mistisizmi, manastır ve tarikatlar tarihi tasavvuf tarihi kadar zengin ve muhtevalıdır.²² Fakat dinler ve sistemlerin ortak özelliklerinden bir tanesinin mistisizm olması, bütün mistik cereyanların aynı olmasını gerektirmez. Mistisizm her dinin temel felsefesi doğrultusunda gelişme göstermiş, dolayısıyla mistik akımlar arasında farklar meydana gelmiştir.

Dünyanın çeşitli bölgelerinde mistik akımlar hakkında şunlar söylenebilir:

a) Hint Mistisizmi: Çok tanrılı bir din olmakla birlikte Sanskrit dilinde Brahma adı verilen benzersiz bir tek tanrı fikri vardır. Rijiler (Hint dervişleri), sessiz, hareketsiz, her şeye ilgisiz, sürekli ve tekdüze bir cezbe halinde vakit geçirirler. Eşyanın kendisine râci olduğu ehadiyeti (varlıkların tümünü kapsayan birliğin zatını) düşünür ve bütün eşyanın kendisiyle var olduğu külli madde hakkında bilgi sahibi olup onu daha iyi tanımaya çalışırlar. Hint Vedaları'nın en yaygın tefsiri Vedanta, panteist bazı yorumları içerir.²³

b) Mısır kültürü: Mısır felsefesinin kurucusu sayılan Hermes'in Hz. İdris ile aynı kişi olduğu söylenmektedir. Hermes, şair, kanun koyucu aynı zamanda da rahiptir. Mısır'da seyr-ü süluk için Mısır mabetlerinde görevli Oziris rahibine müracaat edilir. Uzun bir tetkikten geçen adayın, uygun şartları taşıdığına kanaat getirilirse, mabede kabul edilir. Önce mabette imtihana tabi tutulan talip, pek çok tehlikeli ve korkulu yerden geçirilir. Metin ve cesur olanlar çeşitli badireleri aşarak ilk çilelerini tamamlar. Kalbi zayıf, korkak ve fâsık olanlar korkunç dehlizlerden geçerken ya çıldırır ya da ölürler.

²² KARA, Mustafa, a.g.e. s. 15.

²³ AYNÎ, Mehmet Ali, Tasavvuf Tarihi, hazırlayan Rahmi Yananlı, İstanbul 1992, s. 19-21.

Sembolik özellikler taşıyan ikinci devredeki denemelerden de geçen talip, şehvet sınavını da başarırsa mürit olur.²⁴

c) Yunan Mistisizmi: Pisagor'un icadı olan işrak (aydınlanma, doğuş) hikmeti, felsefe ilimleri konusunda tasavvuf gibidir. İşrak hikmetinin öz ve neticesi, amel kuvveti ile nefsin kemal kazanmasını sağlamaktır. Pisagor, tasavvuf tekkesi ve ruhbanlık zaviyesinin kurucusudur.²⁵ Pisagor riyaziye bilgilerini Memfis'teki Nit İsis ibadethanesinde mükemmel olarak tahsil ettiği gibi özellikle insandaki irade kuvvetini tutma ve geliştirme sanatını Mısır rahiplerinden öğrenmiştir. Onun meşhur üçgeni her şeyin BİR'den türediğini açıklamaya yöneliktir.²⁶

Sokrat'ın talebesinden Eflatun da mistik filozoflardan biridir. Meşhur mağara istiaresiyle, hakikate ulaşmanın adım adım olduğunu gösterir. Akıl, gazap ve şehvet kuvvetleriyle bunların itidal olan hikmet, şecaat, itidal ya da iffetin adaleti getirmesi fikri, İslam dünyasında da savunulmuştur. Eflatun'a göre fazilet (erdem) iyiliği bilmek, Allah'a benzemektir.²⁷

d) Yahudi Mistisizmi Kabbala: Tevrat'ta, ve Kur'an'da Hz. Musa(a.s) ile hikmet sahibi bir kişinin (yaygın kanaate göre Hızır'ın) arasında geçen olaylar ledün ilmine delil gösterilir. Tecelli, çile ve halvet (kırk gün ve sonunda rü'yet) anlamına gelen Kabbala kelimesi, Arapçadaki kabl, kabul ve kıble kelimelerinden pek farklı anlamlarda değildir. Hz. Musa'nın genel olarak açıkladığı şeriatın dışında, ümmetinin seçkinleri olan yetmiş kişiye anlattığı talimatının yüksek yönleri Kabbala'yı oluşturur. Bu sözler kitap olarak toplanmıştır. Sefer Yetsira adını taşıyan kitap, Hinduların eski Opanikat Çehandek kitabının Yahudice'ye çevrilmiş nüshası sayılır. Ayrıca Zohar adlı bir kitap da vardır.²⁸

²⁴AYNî, M., 49-70.

²⁵AYNî, M., 72-73.

²⁶SAFA, Peyami, a.g.e., s. 239-241.

²⁷AYNî, M., 149, 153, 157.

²⁸AYNî, M., 159-163.

e) Yeni Eflatunculuk: Allah'ın selbi ve sübûti sıfatlarının ayrılmış olduğu İskenderiye'de Plotinos sudur nazariyesini ileri sürüyordu. Buna göre Allah'ın kendini düşünmesiyle âlemler oluşmuştur. Ruh yaratıcısına döndüğü takdirde huzura kavuşacağından kişi, yaratılış basamaklarını geri çevirmeye çalışmalıdır. Çünkü insan ruhu ilahidir. Aslına dönmedikçe mutlu olmaz.²⁹

f) Hristiyan Mistisizmi: Hristiyanlar arasında mistisizmin kurucusu ve bu kelimeyi ilk olarak kullanan kişi Denys l'Areopagite'dir. Hristiyan mistisizminde esas kural şudur: Bütün tamliklar ile üstünlük ve nimetin kaynağı ve örneği olan Allah'ın akılla, ilimle bulunması mümkün değildir. O ancak aşk ile bulunur. Allah yolunda varlığını vakfetmek, ancak Allah'da ve Allah için yaşamak gerektiğini öğrenmekten ibarettir.³⁰

1. 1. 3. İslam Düşüncesinde Mistizmin ve Tasavvuf-Mistisizm İlişkisi

İslam dünyasında ortaya çıkan mistik-derûni hayata, ruhani fikir ve hareketlere tasavvuf/sûfi düşünce adı verilmektedir. Tasavvuf, İslami kaynaklardan hareketle, dini prensiplerin konuyla ilgili yönlerini inceleyen, derinleştiren yaşayan başkalarına da aktarma yollarını gösteren bir faaliyettir. Bir başka ifadeyle tasavvuf, Kur'an ve Hadislerde yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işaret eden maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbi davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibaret bir ahlak ve tefekkür sistemi olarak teşekkül etmiştir.³¹

Miladi VII. Yüzyılın başlarında İslam mistizminin gelişimindeki ilk aşama, kendilerini takvalı bir hayata adan huşu (ürperti) veren, insanın durumu üzerinde tefekkür eden ve Kur'an tarafından kulu "Ona(Allah) şah

²⁹ AYNİ, M., 177-181.

³⁰ İZ, Mahir, Tasavvuf, Med Yayınları, İstanbul 1981, s. 51-56

³¹ KARA, Mustafa, a.g.e., 17-18.

damarından daha yakındır.”³² diye nitelendiren Allah’la irtibatı öngören zahidlerin ortaya çıkışı ile aynı döneme rastlamaktadır.³³

Sonraları sonsuza ulaşma isteği ve hırsı şeklinde tanımlanarak, tasavvuf öğretisi adı altında sistemleşen bu hareket, Yeni Eflatunculukta olduğu gibi, entelektüel birlikteliğin bir türü, ılımlı formları içindeki bir çeşit aydınlanma (Mükaşefe veya işrak) veya Hinduizm ve Sûfizmin aşırı tiplerinde olduğu gibi, ferdi varlığın tümünden çözülüp tümünden yok olması (fena) şeklinde zuhur eden bir yol olagelmıştır.³⁴

Tasavvufun mistisizmle aynı şey olup olmadığı çok tartışılmaktadır. Tasavvufu batı ya da doğu mistik sistemleriyle aynı saymak mümkün olmamakla birlikte³⁵ bu sistemlerle benzerlikleri olduğunu kabul etmek gerekir. Mistisizm-tasavvuf arasındaki fark olarak gösterilen şeyler, aslında kesin olan şeyler değildir. Bu farklılıklar kişi bazında yaşanan mistik tecrübeler için geçerli olabilir, ama mistisizmin tarihçesinde de görüldüğü gibi bunlar da İslâm tasavvufundaki uygulamalarla paralellikler taşımaktadır.³⁶

Her kültürün bir mistik boyutu olduğu hesaba katıldığında tasavvuf İslâm mistisizmi veya İslâm’ın mistik boyutu olarak adlandırılabilir. Konusu ise, genel anlamda Allah, varlık ve insan olan sûfi düşüncenin amacı, Allah’ı sıfat, şuun ve fiilleriyle tanımdır ki, buna marifet-i ilahiye denilmektedir. İnsanın ruh ve nefis itibarıyla yapısı, ruhun tasfiyesi, nefsin tezkiyesi ve ahlakın yüceltilmesi de tasavvufun ana gayesidir.³⁷

Sûfinin iç tecrübesi de yaratıcı bir tecrübedir ve aktiviteye yöneliktir. Bu tecrübe, temel anlamıyla ele alınırsa peygamberane tecrübenin bir uzantısı olup onunla aynı ideal ve gayeyi izler ve aynı psikolojik temele

³² Kaf 50/16.

³³ FAHRİ, Macit, İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş, İnsan Yayınları, çev.: Şahin Filiz, İstanbul, 2000, s. 101

³⁴ FAHRİ, M., a.g.e., s. 101

³⁵ SAFA Peyami, a.g.e., s. 259.

³⁶ KARA, Mustafa, a.g.e., 15-17.

³⁷ YILMAZ, H. Kâmil, a.g.e., s. 61-62.

oturur. İslam'da mistik şuur-nebevi şuur diye bir ayırım yoktur. Son aşamayı başlangıca dönüşün içinde gören bir anlayış tamamen nebevidir.³⁸

Müsteşriklerin başlangıçtaki tutumu tasavvufun yabancı kültürlerden etkilendiği değil, hiçbir İslâmî temele dayanmadan sırf bu kültürlerden alınarak oluşturulduğu şeklindeydi. Konuyla ilgili incelemelerde bulunan Afîfî, bu tartışmaları üç madde altında toplayarak eleştirilere kısa da ola cevap vermiştir:

a) "Tasavvuf İslâm'ın bâtinî yönünün ifadesidir" görüşü sûfilerin görüşüdür.

Bu görüş, kendilerini nebî, yani ilm-i bâtının vârisleri gören sûfilerin iddiasıdır. Buna göre tasavvuf, şeriatın zahiri tarafından ortaya konan hakikatleri bâtinen idrâk etmektir. Bu insanlar, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in yapmadığı tarzda tevil ederler.³⁹

b) "Tasavvuf ârî ırkın, sâmi dine karşı bir aktivitesidir." Bu iddianın Hint mistisizmine bakan yönü, tasavvufun bazı nazariyeleriyle Vedalar arasındaki benzerliklerdir. Meselâ tasavvufun fenâsı ile Hintlilerin Nirvanası'nın aynı şey olduğu ifade edilir. Ancak tarihî açıdan tasavvufun gelişimi aşamasında iki kültürün karşılaştığını gösteren bir delil yoktur. Ârî etkinin ikinci yönü İran etkisi iddiasıdır. İran asıllı pek çok sûfi bulunmasına rağmen, pek çok İranlı sûfi de Arap sûfilerin izinden gitmiştir.⁴⁰

c) Yeni Eflâtunculuk: Nicholson, Zünnûn Mısır'ıyla ilgili araştırmaları sonucunda tasavvufun Yeni Eflâtunculuk'tan alındığını ortaya atmış, daha sonra da bu görüşünü, tasavvufun İslâm kültüründen kaynaklandığını, diğer etkilerin ikinci derecede olduğunu söyleyerek tadil etmiştir.⁴¹

Yaşar Nuri Öztürk'e göre, Tasavvuf, dinsel bir mistisizmdir. Bu bakımdan felsefi bir mistisizm olan Eflatunculukla daha ilk anda ayrılır.

³⁸ ÖZTÜRK, Yaşar Nuri Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf, MÜİFY., İstanbul 1998, s. 44, 45.

³⁹ AFÎFÎ, a.g.e., s. 56.

⁴⁰ AFÎFÎ, a.g.e., s. 57.

⁴¹ AFÎFÎ, a.g.e., s. 58.

Tasavvuf, akıl ve felsefe üstü olan İslam vahiylerinin mistik bir yorumu ve yaşanmasıdır. Bu manada tasavvuf bir aksiyon mistisizmidir.⁴²

Sûfi, yeni bir cihan yaratmanın, eşya ve olayları tanrısal irade ve istek yönünde yönlendirmenin gayreti içindedir. Kendini kurtarmakla isini bitirmiş olacağını aklından bile geçirmez.

Ruhbanîyet ise, Hristiyan mistisizmi ile tasavvufun ayrıldığı noktalardan bir diğeridir. Ruhbanîyetin aslı, Allah'a gitmek için hayattan ve insanlardan kopmaktır. Tasavvuf ise, Allah'a gidişi bunun tam aksi bir yoldan sağlamayı esas alır. Sûfinin sülûku (Allah'a gidişi) hayatın ve olayların dikenli yollarından geçer. Gerçek anlamından saptırılmış olanları saymazsak halvet ve uzlet ruhbanîyet ile en ufak bir alâka belirtmezler. Bunlar birkaç gün, bazen birkaç saat gibi kısa süreli yalnız kalışlar olup benliği kontrol etme egzersizleridir. Cinsel perhiz, evlenmeme gibi hayat kanunlarına aykırı tutum ve davranışlar ise İslam Peygamberi'nin sünnetine aykırı olduklarından tasavvuf bünyesinde, yerleri yoktur.⁴³

1. 2. SUFİ DÜŞÜNÜŞE TEMEL OLARAK ZÜHD HAYATI

1. 2. 1. Zühd Hayatının Doğduğu Döneme Genel Bakış

Tasavvuf tarihinde Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden itibaren hicrî ikinci yüzyılın sonuna kadar olan dönem zühd dönemi olarak kabul edilir.⁴⁴

Zühd hayatının bilhassa Emevî iktidarı sırasında yükseldiği görülür.⁴⁵ Bu dönemde zühd hayatının dünyaya bağlılığa ve siyasi entrikalara karşı bir tepki olarak doğduğu görüşü mevcuttur.⁴⁶ Tâbiun döneminde yaşanan zühd

⁴² ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, a.g.e., s. 43, 44.

⁴³ ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, a.g.e., s. 46.

⁴⁴ YILDIRIM, Ahmet, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2000, s. 12.

⁴⁵ SARMIŞ, İbrahim, Teorik Ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam, Ekin Yayınları, İstanbul 2004, s. 355-357.

⁴⁶ YILMAZ, H. Kamil, a.g.e., s.101.

hayatı, Hz. Peygamber dönemindeki zühd hayatı ile hicrî II. yüzyıldan sonra gelişen tasavvuf dönemi arasında bir köprü durumundadır. Bu bakımdan aradaki geçişi tespit etmek son derece önemlidir.

Bu geçiş dönem aynı zamanda islâm medeniyetinde ilim dallarının gelişme göstermeye başladığı dönemdir. İlimlerin adları henüz ortada yoktur, ama tedvin faaliyetleri başlamıştır. Hadis ezberleme ve nakletme faaliyetleri yeni boyutlar kazanmaktadır. Ayetlerin tefsiri ve hadislerin şerh edilmesi faaliyetleri vardır.⁴⁷

İlk zahidler arasında muhaddisler çoğunlukta olup⁴⁸ bu gurup, aynı zaman da sünnî zühd geleneğinin de nüvesini teşkil eder. İtikadî tartışmalar sebebiyle farklı itikadî ekoller ortaya çıkmaya başlamış olmakla birlikte, bunlar tam olarak biçimlenmemiştir.⁴⁹

Özetle söylemek gerekirse bir bütün durumundaki ilim ve kültür hayatı, henüz kesin olarak ayrışmaya başlamamış, farklı ilim dalları ve akımlar olarak ortaya çıkmamıştır, ama bunun hazırlığı başlamıştır.

Afifi ise, dönemi resmeden ve İslam zühdünü doğuran amilleri dört başlık altında ele almıştır.

Afifi'ye birinci amil, İslâmî öğretinin bizzat kendisidir. Çünkü Kur'ân, verâyı ve takvayı, dünya ve zinetlerini terki, bu hayatı küçümsemeyi ve ahireti önemsemeyi tavsiye etmektedir. İbadet, takva, gece namazları ve oruç gibi, zühd hayatının özünü teşkil eden pratikleri teşvik etmektedir.⁵⁰ Mesela gece ibadetine teşvik edilen bir ayette Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Allah'ın ismini zikret ve bütünüyle ona yönel, gece dinçliği anlayış açısından daha

⁴⁷ KOÇYİĞİT, Talat, Hadis Tarihi, İlmi Yayınlar, Ankara 1981, s. 203-206; ÇAKAN İ. Lütfi, Hadis Edebiyatı, MÜİFY. İstanbul 1997, s. 16.

⁴⁸ HUCVİRÎ, Ali b. Osman, Keşfu'l-Mahcûb, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul 1982, s. 188, 192, 215, 216, 244.

⁴⁹ BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdu'l Kahir, el-Fark Beyne'l Fırak, (Mezhepler Arasındaki Farklar) çev.: Ethem Ruhi Fırlı, TDVY. Ankara 1991, s. 15-22; TAFTAZANÎ Ebu'l Vefa, Ana Konularıyla Kelam, terc. Şerafettin GÖLCÜK, Kitap Dünyası Yay., 2. Baskı, Konya 2000, s. 20-24; ÇUBUKÇU İbrahim Agah ve ÇAĞTAY, Neşet, İslam Mezhepler Tarihi, Ankara Üniversitesi Basımevi 1965, s. 7.

⁵⁰ AFÎFÎ, a.g.e., s. 61.

sağlamdır.”⁵¹ Yani gece ibadeti musalliye(namaz kılana) ağır gelse de, diğerlerine nazaran daha etkilidir.⁵²

Verâ, takva ve zühdün özelliklerine işaret eden Kur’ân, kadın-erkek bütün müslümanların bu sıfatlarla bezenmesini istemektedir. “Müslüman erkek ve kadınlar, mü'min erkek ve kadınlar, taate devam eden erkek ve kadınlar, sadık erkek ve kadınlar, sabırlı erkek ve kadınlar, mütevazı erkek ve kadınlar, sadaka veren erkek ve kadınlar, oruç tutan erkek ve kadınlar, ırzlarını koruyan erkek ve kadınlar, Allah'ı çokça zikreden erkek ve kadınlar var ya; işte Allah bunlar için, büyük mağfiret ve bağış hazırlamıştır.”⁵³

Şu hâlde Kur’ân, terhîb ve teşvikin her ikisine de hakkını vererek mü'minlerin kalblerinde ümit ve korku duygularını beraberce harekete geçirmiştir. Allah, kendisini ğafûr, vedûd, rahîm diye vafettiği gibi, cabbâr, müntakîm ve muazzib diye de vafeder. Bunların hepsi, müslümanların, ibadet, mücâhede ve zühd gibi amellerle, sevaba nail olup azaptan kurtulmak ve Allah'a kurbiyet elde etmek için çalışmalarına tesir etmiştir.⁵⁴

İslâm'da zühdün ortaya çıkmasının ikinci âmili, mevcut siyasî ve sosyal durumun zıddına, müslümanların sahip oldukları manevî mirastır. Fetihler yaygınlaşıp zenginlik artınca, müslümanların büyük bölümü dünyaya yöneldiler. Böyle bir yöneliş de, muttakîlerin nefislerinde manevî bir dirilişin oluşmasına sebebiyet verdi. Bu diriliş, imana karşı sürekli ve şiddetle savaşılan nefse ve bütün nimet ve arzularıyla kendilerine yönelen dünyeviliğe karşı mücâdeleden ibaretti. Bunlardan kurtuluşun yegane yolu, dünya ve içindekilerden kaçmak, taat ve ibadetlerle nefsi terbiye etmektir.⁵⁵

Hristiyan Ruhbanlığı, üçüncü amil olarak görülmektedir. İslâm'dan önce, Mısır, Şam ve Kuzey Afrika'da yaygın olan hristiyanlık, sonradan müslümanlaşan topraklarda kalabalıktilar. Ruhbanlar ise, sahraları seviyor ve köylerde yaşıyorlardı. Ancak onun etkisi zühdün ana meselelerinden ziyâde,

⁵¹ Müzemmil 73/6-8.

⁵² Müddessir 74/1.

⁵³ Ahzâb 33/34.

⁵⁴ AFÎFÎ, a.g.e., s. 63.

⁵⁵ AFÎFÎ, a.g.e., s. 66.

ruhî hayatın tanzimine yönelik olarak gerçekleşmiştir.⁵⁶ Zühdün temel esasları ise, özü itibarıyla İslâmî olmuştur.⁵⁷

Dördüncü amil ise, “Fıkıh” ve “Kelam”a tepkidir.

Afîfî’ye göre, “Birinci ve ikinci âmil olarak zikredilen hususlar, bütünüyle İslâm’ın iç dinamikleriyle ilgilidir. Dördüncü amil ise, fukahâ ve kelâmcıların din yorumlarında, kendi dinî eğilimlerini tatmîn edecek bir şey bulamayınca takva sahibi kimselerin, bunu telâfi için tasavvufa yönelmesidir. Fıkıhçıların şekilci ve aşırı tepkisel tutumları, Kelâmcıların septik ve rasyonalist yaklaşımları, her şeye karşı şüphe doğurmuş, zihnî şaşkınlık ve karışıklıklara sebep olmuştur. Bütün bunların neticesinde, insanlar yakîne ulaşmak için, sûfilerin kullandığı müşahede ve sezgi metoduna yönelmişlerdir.”⁵⁸

Dönemi yansıtan durumu ve zühdü doğuran amilleri zikrettikten sonra zühdü kavram olarak incelemenin faydası olduğu kanaatindeyiz. Zira daha sonra felsefi bir yapıya bürünecek olan sûfi düşünceye temel teşkil eden bu kavramın iyi tetkik edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

1. 2. 2. Zühd Kavramının İçerdiği Manalar ve Pratiğe Yansıması

1. 2. 2. 1. Zühd Kavramının Lügat Anlamı

Zühd, Arapça **z h d** fiilinin mastarı olup, lügatte bir şeye meyletmemek, rağbet etmemek, yüz çevirmek, ilgisiz davranmak ve terk etmek manalarına gelir.⁵⁹ Bu terk etme işi, o şeyi küçümsemekten, günah

⁵⁶ TÜRER, Osman, a.g.e., s. 60, 61.

⁵⁷ AFÎFÎ, a.g.e., s. 67,68

⁵⁸ AFÎFÎ, a.g.e., s. 68

⁵⁹ İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî, Lisânu'l-Arab, “zhd” maddesi, c.III, Dâru Beyrut, Beyrut 1956, s.196-197; KÂŞÂNÎ, Abdurrezzâk, Mu'cemu Istılâhâtî's-Sûfiyye, Kahire 1992, s.216.

saymaktan veya azlığından dolayıdır.⁶⁰ Bütün dilciler, **z h d** kökünden türeyen kelimelerde azlık veya azla yetinme⁶¹ manasının ortak olduğu konusunda müttefiktirler. Kısaca zühd, isteksizlik, rağbetsizlik, önemsizlik, terk etmek, kötü kabul edilen şeylerden yüz çevirmek, dünyaya buğzetmek, mâsivâyı terk anlamlarına gelmektedir.⁶²

1. 2. 2. 2. Zühd Kavramının İstilah Anlamı

Tasavvufî istilah olarak, dünyadan yüz çevirmek, nefsi mâsivâyâ olan meyil ve sevgiden alıkoymak, hırslı, ihtiraslı, çıkarıcı, menfaatperest, bencil, tûl-i emel sahibi, muhteris olmamak, harama ve insanı Hakk'tan uzaklaştırmaya vesile olacak her şeye rağbetsizliktir.⁶³ Zühdü, “Dünyayı terk, kimin eline geçerse geçsin ona aldırmamak”, şeklinde tarif eden Ebû Osman el-Hîrî (ö.298/910),⁶⁴ “Elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır.” diyen Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909),⁶⁵ “Cenab-ı Hak, evliyayı dünyadan soyup çıkardı, asfiyayı ondan korudu, âşıkların gönüllerinden dünyayı tamamen çıkardı, çünkü dünya kirinin bunlara bulaşmasına râzı olmadı” diyen Seriyü's-Sakatî (ö.257/870), kalpte dünya ve menfaat sevgisi (hubb-i dünya) taşımamaya, maddenin ve menfaatin kalbe soğuk gelmesine dikkat çekmektedir.⁶⁶

Bu noktada İmâm-ı Gazzâlî (ö.505/1111), herhangi bir şeyden vazgeçmenin zühd olmadığını, asıl hünerin onun yerine daha iyi ve daha güzelini koymak olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre zühd, kasr-ı emel sahibi olup, manevî değerlerin maddî değerlerden üstün ve önemli

⁶⁰KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1981, s. 253.

⁶¹NEDVÎ, Abdu'l Bari, Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat, çev.: Mustafa Ateş, TDVY., Ankara 1998, s. 102-103.

⁶²TÜRER, Osman, a.g.e., s. 60.

⁶³KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 253.

⁶⁴KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 254.

⁶⁵KELÂBÂZÎ, Et-Ta'arruf Li Mezhebi Ehli't Tasavvuf, (Haz. Süleyman Uludağ) Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 143.

⁶⁶KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 254.

bulunduğuna inanmak, nefsin safında insana tahakküm eden maddeyi, ruhunun tasarrufuna geçirme ameliyesi, gönül hânesini ağıyardan temizleyip, Allah sevgisi ile dolmasını sağlayan bir kalp aktivitesidir.⁶⁷

1. 2. 2. 3. Kur'an'da Zühd Hayatı

Zühd kelimesi Kur'an'da sadece bir yerde, kardeşleri tarafından kuyuya atılıp da bir kervan tarafından bulunan Hz. Yusufun durumu hikaye edilirken, şöyle geçmektedir: “Onu (Yusuf u) az bir fiyatla, bir kaç dirheme sattılar, onun hakkında rağbetsiz (zahid) idiler.”⁶⁸

Ayette geçen “zahidin” kelimesi daha çok bir ticaret malına rağbet göstermeme anlamında kullanılmış olup, ruhani bir manası yoktur.⁶⁹ Bununla birlikte, geçici şeylere önem vermemek, âhireti dünyaya tercih etmek demek olan zühd anlayışına⁷⁰ Kur'an'da çokça yer verilmektedir. Mahiyet açısından ise, dünyadan nasibini unutmamakla⁷¹ birlikte Allah Teâlâ'yı hatırdan çıkarmamak,⁷² ticaret ve alış-verişin, O'nu anmaktan, namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoymaması⁷³ şeklinde dile getirilmektedir. Kur'ân'da bu durum mâsivâyâ tavır koyup, onlardan yüz çevirmek, Allah'a yönelmek “tebettül” olarak ifade edilmiştir.⁷⁴ Dünya ile âhiret arasında bir tercih yapma mecburiyeti ortaya çıktığı zaman hiç tereddüt etmeden âhiret hayatının tercih edilmesi istenmiş, aksi davranışta bulunanlar şiddetle kınanmıştır.⁷⁵ Zira, Kur'ân-ı Kerim'in tasvirine göre, dünya hayatı; insanı aldatan bir metâ',⁷⁶

⁶⁷GAZZALÎ, Muhammed Ebu Hamid, İhyau Ulumi'd-Din, terc.: Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul 1993, c. IV, s. 427-429.

⁶⁸Yusuf, 12/20.

⁶⁹İBN MANZUR, a.g.e., “zhd” maddesi, c.III, Dâru Beyrut, Beyrut 1956, s.196-197.

⁷⁰TÜRER, Osman, a.g.e., s. 60.

⁷¹Kasas, 28/77.

⁷²Kehf, 18/24.

⁷³Nûr, 24/37.

⁷⁴Müzzemmil, 73/8.

⁷⁵İbrahim,14/3;Naziat, 79/37-39.

⁷⁶Al-i İmran, 3/185; Kasas, 28/60; Muhammed, 47/36; Hadid, 57/20.

âhiret hayatına oranla önemsiz,⁷⁷ faydası, âhiretin yanında pek az,⁷⁸ oyun, oyalanma ve eğlenceden ibaret,⁷⁹ basit bir şeydir.⁸⁰ Kadın, oğul, yığın yığın birikmiş altın ve gümüş, salma atlar, sağmal hayvanlar (gelir getiren her şey) dünya hayatının süs ve metâdır.⁸¹

Dünya ve ahiretle ilgili birçok ayet-i kerime, müslümanın hayat tarzının ne olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kur'an mü'minin hayatını tanzim ederken özellikle ve son hedef olarak ahiret saadetini gaye edinir. Bir mü'min için dünya mutluluğu ancak ahiret saadeti ile mânâ kazanabilir.⁸² “Çünkü ahiret daha iyi ve baki olandır.”⁸³ Ancak ahiretin daha iyi olması, Allah'a karşı sakınanlar içindir.⁸⁴

Kur'an, ahiret hayatını dünya hayatıyla karşılaştırırken, dünya hayatı geçici ve önemsiz, ahiret hayatı ise kalıcı ve değerli olduğuna dikkat çekmektedir.

Kur'ân, verâ ve takvayı teşvik etmekte, dünyadan ve onun süsünden insanı uzaklaştırmaya çalışmakta, ibadete, tüm varlığıyla Allah'a yönelmeye (tebettül), oruç tutmaya ve zühdün özüyle alâkalı diğer şeylere dâvet etmekte, dünya ile âhiret arasında bir tercih yapma mecburiyeti ortaya çıktığı zaman, hiç tereddüt etmeden âhiret hayatının tercih edilmesini istemektedir.⁸⁵ Kur'ân, ibadet, ihlâs, namaz, zekât, oruç, takva, verâ ve zikir gibi zühdün özünü teşkil eden uygulamalara sürekli vurgu yapmakta ve inananları bu konuda teşvik etmektedir.

⁷⁷Nisa, 4/77.

⁷⁸Tevbe, 9/38; Ra'd, 13/26.

⁷⁹En'âm, 6/32; Mü'min, 40/39; Kasas, 28/60; Ankebut, 29/64; Lokman, 31/33; Fâtır, 35/5.

⁸⁰Ra'd, 13/26.

⁸¹Â l-i İmran, 3/14.

⁸²AYDINLI, Abdullah, Doğu Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986, s. 36.

⁸³El-A'la, 87/17.

⁸⁴El-En'am, 6/32.

⁸⁵İbrahim, 14/3; Naziat, 79/37-39.

1. 2. 2. 4. İlk Dönemde Zühd Anlayışı ve Pratiğe Yansıması

Sûfi düşüncenin temelini zühd hayatı oluşturmaktadır. Zühd hayatını ise Hz. Peygamberin hayatında gayet açık bir şekilde görmek mümkündür.⁸⁶ Zühd hayatı insan düşünce dünyasının şekillenmesinde farklı ve önemli bir role sahiptir. Zaten ruhi bir tecrübe olarak nitelenen sûfi yaşantının nasslara yorumsal yaklaşımındaki bu farklılık diğer İslam bilimleri –fıkıh, tefsir, kelam- ile kıyaslandığında iyice ortaya çıkmaktadır. Bu farklı anlayışlar, iman ve amelleri anlama ve yorumlama noktasında kendine has bir telakki geliştirmiştir. Bu telakkiler İslam dünyasının sonraki dönemlerindeki oluşturduğu medeniyetlerde belirleyici fonksiyon üstlenmiştir. Öncekilerin pratik din anlayışının sonradan iş'ari bir tefsir hareketi veya derin sırrî felsefe gibi, önemli anlama teorilerinin doğmasına temel teşkil etmesi, Hz. Peygamberin anlayıp tatbik ettiği din anlayışının ashab tarafından yorumlanarak sonraki nesillere aktarılması neticesi olmuştur.⁸⁷

Pek çok âyet ve hadis zühd ve zühdün unsurlarını anlatmaktadır. Bundan da Hz. Peygamber'in (s.a) hayatında derûnî bir vasıf olarak zâhidâne bir yaşayışın bulunduğu anlaşılmakta, hatta O'nun bi'setten önce bile inzivaya çekilerek Hira mağarasında derin tefekküre daldığı ve Rabbiyle başbaşa kalmaktan ziyadesiyle hoşlandığı hususu, hayatını konu edinen kitaplarda bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in yolundan giden ashab ise, aynı şekilde zühdü derûnî bir vasıf kabul etmiş, insanın nefsiyle şehvetlerinin üstüne çıkması, hürriyetini engelleyen her şeyden tamamen kurtulması olarak telakki edilmiştir.⁸⁸ Özellikle bazılarınca sûfi düşünüşün temeli olduğu iddia edilen "ashab-ı suffa"⁸⁹ nın düşüncesi bunu çok güzel bir şekilde yansıtır.

⁸⁶ KADI İYAZ, eş-Şifa, Bedir Yayınevi, İstanbul 1993, s. 140-144; Buhari, Bedi'ül Vahy 13.

⁸⁷ ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, s. 86; İRFAN, Abdulhamîd, İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları, (terc. Sâim Yeprem), İstanbul, 1994, s.136-137.

⁸⁸ YILDIRIM, Ahmet, a.g.e., s. 375.

⁸⁹ Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamberin inşa ettirdiği mescidin yanı başında ona bitişik olarak dizayn ettirdiği, bekar ve fakirlerin kalarak dini ilimleri tahsil ettiği mekanda kalan kimselere verilen isim.(bkz. Mustafa Baktır, Ashab- Suffa, Timaş Yay.İst. 1996, s. 19, 21-26-331)

Onlar nefsin hazzı için yumuşak ve güzel görünümlü elbiseler giymezler. Sadece mahrem yerlerini örtmek için elbise giydikleri için sert kıldan ve kalın yün ipliğinden yapılan elbise ile yetinirler. Bu kimseler, fakir, ve muhacir idiler. Mal ve memleketlerini terke mecbur edilmişlerdi. Ebu Hureyre ve Fudale b. Ubeyd, Sûffa ehlinden bahsederken: “Açlıktan yerlerde sürünürlerdi. Onları gören bedeviler, kendilerini deli sanardı. Yün elbise giyinirlerdi.” demişlerdi.⁹⁰

Dünya ve nimetlerine tamamen sırt çevirmek suretiyle aşırılığa kaçanları, kendi beşeri yönünü hatırlatarak uyaran Hz. Peygamber (s.a.v)'in yaşama tarzına bakılınca, O'nun her yönüyle insanî bir hayat yaşadığı görülmektedir. O da herkes gibi yemiş, içmiş, uyumuş, dinlenmiş ve yürümüş, evlenip çocuk sahibi olmuş, orduları sevk etmiş, savaşlar yapmış, elçiler göndermiş, elçiler kabul etmiş, deve çobanlığından peygamberliğe varıncaya kadar beşeri hayatın her şubasını yaşamıştır.⁹¹ Zira bunların hiçbirisi, peygamberlik vasfına aykırı işler değildir. O'nun, dînî ve dünyevî hayatı tanzim konusundaki tavrı ise, tamamen peygamberlik vasfının gereğidir. Aslında Hz. Peygamber (s.a.v)'in yaptığı şey, dünyada Allah'ın kulu gibi yaşamasıdır.⁹² Böylece o, hem dünyanın, hem de ahiretin rabbi olan Allah'ın buyruklarına uyarak insanın hem dünyayı hem de ahireti kazanabileceğini göstermiştir.⁹³ Özellikle dünya ve ahiret arasında kurulan dengeyi bozmaya çalışanlara karşı takındığı tavırda bunu açıkça görmek mümkündür. Nitekim ben hiç evlenmeyeceğim, hiç et yemiyeceğim, devamlı oruç tutacağım, bütün gün namaz kılacağım diyerek islam'ın tasvip, etmediği ruhbanlık anlayışına göre yaşamak isteyen bazı sahabîlere Hz. Peygamber (s.a.v), şu ikazları yapmıştır; “Vücudunun, gözünün, nefsinin, hanımının, çocuğunun, ailenin, arkadaşının, misafirinin ve Rabbi'nin senin üzerinde hakkı vardır. Her hak

⁹⁰ KELABAZİ, a.g.e., s. 54.

⁹¹ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 84-89.

⁹² De ki: "Ben de sizin gibi ancak bir beşerim. Ne var ki, bana ilâhınızın ancak bir ilâh olduğu vahyolunuyor. Onun için her kim Rabbine kavuşmayı arzu ederse iyi amel işlesin ve Rabbine yaptığı ibadete hiç kimseyi ortak etmesin." Kehf 18/10.

⁹³ SANDIKÇI, Kemal, Hz. Peygamberin Dünya Hayatına Bakışı, s. 69.

sahibine hakkını ver.”⁹⁴ Ayrıca Hz. Peygamber (s.av) bu kimselere, Allah’tan en çok kendisinin korktuğunu, buna rağmen kendisinin onların düşündüğü gibi bir hayatı yaşamadığını hatırlatarak ruhbanlığı reddetmiştir. Hatta “İslam’ın ruhbanlığı cihaddır.”⁹⁵ diyerek müslümanın dünyadan el etek çekmesinin uygun olmadığını ifade etmiştir.

Ashabın içinde, zâhidâne bir hayat yaşamasına rağmen, fazla dünya malından rahatsızlık duymayanların olduğu bilinmektedir. Nitekim İbni Ömer’in(ö.73/692) “Uhud dağı kadar altınım olsa ve zekâtını versem buna aldırmam.”⁹⁶ dediği rivayet edilmektedir.

Ashabın, genel olarak iş-güç sahibi olduğu bilinmektedir. Hz. Aişe(ö.58/677), sahabe-i kiramın kendi işlerinin işçileri olduklarını, hatta çalışıp terledikleri için Hz. Peygamber’in “Keşke mescide yıkanıp gelseler.”⁹⁷ diye temenni ve tavsiyede bulunduğunu bildirmektedir. Görülüyor ki ashâb, dünyadan el etek çeken insanlar değillerdi. Onlar, hayatın içinde aktif olarak yer alıyordu. Cihad çağrısını işiten sahâbilerin hepsi, istisnalar hariç bütün imkanlarıyla cihada katılıyordu. Çok kazanma yolunu tercih etmeyenler bile cihad ve ilim gibi hayatın diğer alanlarında aktif bir rol almaktaydı.

Buraya kadar anlattığımız örneklerden anlaşıldığına göre, birçok sahabi servet sahibi olmayı mahzurlu görmeyerek onu dine hizmet için kullanmış ve bununla birlikte mal sevgisini kalplerine sokmamışlardır

Ashabın içinde yer alan bir diğer gurup ise, fakir olmakla birlikte zühd ve takva yolunu benimseyenlerdir. Bunların başında da hiç şüphesiz Ashâb-ı Suffe, Ebû Zer el-Gıfari, Ebü'd-Derdâ vb. sahâbîler gelmektedir.

⁹⁴ Buhari, savm, 51; Tirmizi, Zühd, 63.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, c.III., s.82-266.

⁹⁶ Müslim, İman 1; Nesâî, İman 6; Ebu Dâvud, Sünnet 17; Tirmizî, İman 4.

⁹⁷ Buhari, Buyu 15.

1. 3. SUFİ DÜŞÜNÜŞÜN TEŞEKKÜLÜ VE ZÜHD HAREKETİNİN BUNDA ROLÜ

1. 3. 1. Sûfi Kelimesinin Menşei Ve Sûfilere Bu İsmi Verilmesi

Sûfi lügatte “yünlü” manasına gelir. Sûfiler de yünden şal elbise giydikleri için bu isim verilmiştir. Bu elbiseyi giymeleri, dünya zînetinden kaçındıkları içindir. Elbiselerine nisbet edilerek “sûfi” denilmiştir.⁹⁸

Başka bir görüşe göre, nefis ve kalplerini kötü vasıflardan arıttıkları için “sûfi” adını almışlardır.⁹⁹

Farklı bir iddiaya göre ise, Mekke-i Mükerreme’den Medîne-i Münevvereye hicret eden kimsesiz fakirleri, Hz. Peygamber (s.a.v.) mescidîn sufasında iskân etti. Bunlara “Ashâb-ı Suffe” denildi. Sûfiler de yaşayıpta ve ibâdet etmekte bunlara benzediğinden bu ismi aldılar.¹⁰⁰

Müsteşriklerden bazıları da “sûfi” kelimesinin eski yunanca “sofos” kelimesinden geldiğini iddia ederek, sûfi kelimesinin “Jeylosof” kelimesi gibi, âkil, hakim manâsına gelen Yunanca “sofos” kelimesinin araplaştırılarak sûfilerce kendilerine alem edilmiş olmasının muhtemel olduğunu söylüyor.¹⁰¹

Bütün bu iddialar bir yana genel kabule göre, Hz. Peygamberin irtihallerini müteakip, müslümanlar arasında, yeni fikirlerin yayılmağa başlamasıyla bir grup, sâlih ameller işlemekte, doğrulukta, dinlerine olan samîmi bağlılıklarında, zühdü takvada ileri giderek, uzlet ve vahdeti seçtiler.

⁹⁸ ULUDAĞ, Süleyman, Tasavvufi Terimler Sözlüğü, Kabalacı Yay. İstanbul 2001, s. 318.

⁹⁹ KÂŞANİ, Abdurrezzak, Tasavvuf Sözlüğü, çev.: Ekrem Demirci, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 338.

¹⁰⁰ Bkz. Kuşeyrî, Risâle-i Kuşeyriye, s. 138; SÜHREVERDÎ, Avârifü'l-Me'ârif, s. 64-66; Kelâbâzî, Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, s.21; Ebû Nasr el-Sarrac et-Tusî, el-Lum'a, s. 40

¹⁰¹ İZ, Mahir, a.g.e., s. 43.

Kendi nefisleri için birtakım zaviye ve hücreler meydana getirdiler. Bu şekilde hareket eden kimselere suffiyye denmeğe başlandığı şeklinedir.¹⁰²

Netice itibarıyla sūfi isminin nereden geldiğinden çok yüklendiğı misyon ve üstlendiğı işlev itibarıyla çok önemli bir düşünce sisteminin temelini teşkil etmiştir. Şimdi sūfi düşünüşün teşekkül sürecini incelemeye çalışalım.

1. 3. 2. Sūfi Düşünüşün Teşekkülünde Zühd Hayatının Etkisi

Hicrî I. ve II. asırlarda tasavvuf veya sūfi adından bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte tasavvuf tarihçileri bu dönemi, Zühd dönemi olarak isimlendirip, tasavvuf tarihinin üzerine temellendirildiğı asır olarak kabul ederler.¹⁰³

Dört halife devrinden itibaren, İslâm devletinin sınırları Arap Yarımadası'nı aşmış, bünyesine yeni ülkelerle beraber ayrı dil, din ve kültüre sahip cemiyetleri de katmaya başlamıştı.¹⁰⁴ Fetihlerle birlikte mali durum her gün gittikçe güçlenmiş ve toplumda zenginlik, oluşmuştu. İslam devletine ganimetler ve servetler dört bir taraftan akıyordu. Bu da toplumda belirgin bir refah seviyesi meydana getiriyordu. Diğer taraftan gerek fetihler sonucu ve gerekse gördükleri manzara karşısında insanlar kitleler halinde İslam'a giriyor ve İslam devletinin nüfusu gittikçe büyüyordu.¹⁰⁵ İnsanların, bu dönemde dünyaya meyletmeye başlayıp, dünyalığa fazlaca rağbet edince, Hz. Peygamber döneminden beri münferit olarak devam eden basit zühd hayatı psikolojik ve sosyal âmillerin de etkisiyle¹⁰⁶ süratli bir şekilde, kaideleri, düzenli bir hayatı ve şeyhleri olan derin ve karmaşık bir zühde dönüştü. Böylece zühd, hristiyan manastırlarına benzeyen han-gâhlarda ve abatlarda, düzenli

¹⁰² İZ, Mahir, a.g.e., s. 50.

¹⁰³ YILMAZ, Hasan Kâmil, a.g.e., 101-130.

¹⁰⁴ YAZICIOĞLU, M. Sait, İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, s. 27.

¹⁰⁵ SARMIŞ, İbrahim, a.g.e., s. 43.

¹⁰⁶ ABDÜLAZİZ, Atik, el-Edebü'l-'Arabî'l-Endüüs. Beyrut 1976, s. 216, 217.

sosyal bir olgu hâline geldiği gibi, bir taraftan da dinî bir hareket ve özel bir durum hâlini aldı.¹⁰⁷

Bu teşekkül sürecinde, Medine, Basra ve Küfe medreseleri ilerde farklı sûfi yaklaşımların da oluşmasına temel oluşturmaktaydı.

Medine Medresesinde, dayanağını Kur'ân ve Sünnetten alan basît ve sâde bir zühd anlayışı vardı. Müslüman zâhidlerin rehber aldıkları örnek, Hz. Peygamber ve onun sahabesiydi. Hilafet merkezi, Emeviler tarafından Medine'den Şam'a taşınıncaya kadar böylece devam etti. Bu düşünce selefîliğe son derece bağlıydılar. Siyasî olsun veya olmasın, Emevîlerden kendilerine gelen her türlü etkiye karşı karşı oldular.¹⁰⁸

Basra Medresesi, İslâmî tarafının yanında, başta amelî sahalalar olmak üzere bir ölçüde Hint kültüründen etkilenmişti. Sûfiler, oruç vb. riyazetlerle nefsi terbiye ederek kötü huylarından temizlemekle ulvî âlemlere erişmesini temin etmeye çalışıyorlardı. Siyasetle de uğraşan Basra sûfilere, tasavvufu, kitap, sünnet ve sahabe sîretine dayandırarak, aklî ve dinî bir temele oturtmaya çalıştılar. Bu medresenin en parlak ismi, 110'da vefat eden Hasan Basrî'dir.¹⁰⁹

Arâmî kültürün hâkim olduğu Küfe'de ise, Ehl-i Beyt taraftarları ortaya çıktı ve tasavvuf önemli ölçüde siyasete karıştı. Arâmî kültürü, kaynağını Yunan ve Fars felsefelerinden alan, miladî ilk altı asırda oluşmuş, doğu felsefî düşüncesinin bir uzantısıydı. Aristo felsefesi, Yunan tıp ve kimyası ile İran metafiziğinin bir terkîbi olan bu kültür, Arapça'ya tercüme edildiğinde iki noktadan İslâm kültürüne tesir etmiştir. Birincisi, aşırı Şia akımları ve tali derecede de gnostik meselelerde sûfilere tesir etmiştir. İkincisi, kelâmcıların metafizik araştırmalarına tesir etmiştir.¹¹⁰

Böylece sahabe ve tabiîn devrinde ruhlara hâkim olan Allah korkusu ve zühd hareketi, gittikçe güçlenip süratle tasavvufa dönüştü. İlk

¹⁰⁷ AFÎFÎ, a.g.e., s. 77.

¹⁰⁸ AFÎFÎ, a.g.e., s. 78.

¹⁰⁹ FAHRÎ, MACÎT, İslam Felsefe Tarihi, çev. Kasım Turan, İklim Yay. İstanbul 1992, s. 14.

¹¹⁰ AFÎFÎ, a.g.e., s. 79.

zâhidlerde görülen Allah korkusu bilinci, yavaş yavaş yerini Allah sevgisine bıraktı.

Dünyaya meylin aksine ibadete yönelen zahidler, sûfi ya da mutasavvıf gibi hususî isimlerle çağrılmaya başlandı.¹¹¹

Böylelikle sûfi düşünce, dinin tespit ettiği ilkelerin dışında, herhangi bir esas ve kaidesi olmayan basit zühd hayatından, formel kuralları olan kurumsal ve düzenli bir ruhî hayata doğru tedricen ilerleyerek, nefsin hastalık ve afetleri, bunları tedavi yöntemlerini belirlemiş olarak, metodik bir sisteme kavuştu. Bu geçiş döneminde tasavvuf, dinî ahlâkla bezenmek ve ibadetlerin bâtinî anlam ve hikmetlerini anlamaya çalışmaktan ibarettir. Geçiş devri, takriben, ikinci asrın bitişiyle beraber sona erer. Tasavvuf, bu devirden sonra vecd, keşf ve zevk dönemine girdi. Bu devir, tasavvufun en yüksek ve parlak dönemini teşkil eden altın çağın yaşandığı üçüncü ve dördüncü asra tekabül eder. Söylediğimiz gibi, önceki devir bir geçiş dönemi idi. Bu dönemde tasavvuf, dinin hükümlerinin bâtinî manaları ve kalplerdeki tesirleriyle ilgilenen bir ibâdet metodu olarak kabul edildi ve ibadetlerin zâhir anlamları üzerinde duran fıkıh ilminin mukabili olarak görüldü. Yeni dönemde ise, bir nefis terbiye yolu ve kelâmcıların bilgi metotlarının karşısında yeni bir “bilgi metodu” hâline geldi.¹¹²

Sûfi düşünüşün alt yapısını ve teşekkül sürecine bir göz atmış olduk. İlk dönem sûfilerinin imana yaklaşımlarına geçmeden önce sistematik kelimada etraflıca incelenen iman kavramını bu düşüncedeki yaklaşımını görmek gerekmektedir.

¹¹¹ İBN HALDUN, Mukaddime, çev.: Zeki Kadir Ugan, MEB. Yay. İstanbul 1991, c. II. s. 541.

¹¹² AFÎFÎ, a.g.e., s. 72.

II. BÖLÜM: SEMANTİK AÇIDAN İMAN KAVRAMI VE GELENEKSEL TEOLOJİDE İMANA YAKLAŞIMLAR

2. 1. SEMANTİK VE TERMINOLOJİK İMAN TANIMLARI

Toplum içinde yaşayan bireylerin en temel varlık şartlarından biri de inanmadır. Fert, içinde bulunduğu dünyanın anlamının ne olduğunu, geleceğe yönelik tasarılarına ve etrafındaki insanlara inanma olmadan yaşayamaz. Genel anlamda inanma, nesnesini bir arzunun, yanlış veya doğru bir bilgilenmenin yarattığı bir olanağın belirli bir durumda gerçekleşme, ya da gerçek olmasını kabul etmektir.¹¹³

İman, kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konulardan biridir. Bunun sebebi, dinin merkezinde imanın bulunması ve dinî hayatın bütün yönlerinin bu merkeze göre anlam ve değer kazanmasıdır. İlâhî mesajın ana gayesi insanları “gerçek müminler”¹¹⁴ seviyesine çıkarmaktır. Ancak İslâm âlimleri iman olgusunun mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İman kavramı, linguistik yapısı nedeniyle çok farklı şekillerde yorumlanmaya müsait bir kavramdır. Çünkü bu kavramla anlamdaş veya yakın anlamlı birçok farklı kavram bulunmaktadır. Bu yakın anlamlı kavramlar, imanı, hem lügat hem de ıstılah bakımından tartışılır kılmaktadır.

Sûfi düşüncedeki iman telakkisinin anlaşılabilmesi için öncelikle iman ve onunla yakın anlamlı kavramların tanımlanması ve bu kavramların birbiriyle ilişkilerinin anlaşılması daha sonra ise sûfi düşüncenin temelini oluşturan hareketlerde ve telakkilerdeki iman anlayışının irdelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Dolayısı ile biz de öncelikle iman kavramının geleneksel teolojide nasıl ele alındığını, başka hangi kavramlarla nasıl bir

¹¹³ GÜLER, İlhami, İman Ahlak İlişkisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 19.

¹¹⁴ Enfâl 8/2-4, 74.

ilişkisi olduğunu iman telakkilerinin pratikte ne gibi sonuçlar doğurduğunu ve bu anlayışın sūfi düşünceye nasıl yansıdığını incelemek istiyoruz.

2. 1. 1. Semantik Açıdan İman Kavramı

Bir kelimenin veya bir kavramın semantik analizini yapabilmek için önce o kelimenin veya kavramın etimolojik yapısı iyi bilinmelidir. Etimolojideki anlam esas tutulmak kaydıyla hepsinde gizli olan söz konusu kelimenin bu kök manası aranmalıdır. İşte bu iş “semantik metot”la sağlanır.¹¹⁵

Semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerindeki tahlili çalışmadır. Bu çalışma, yalnız çalışma aleti olarak değil, bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerinin de aleti olarak o dili kullanan milletin, dünya hakkındaki düşüncelerini kavramak amacıyla yapılır. “Semantik Metotta” esas mana, kelimenin her zaman taşıdığı hangi sisteme girerse girsin toplum tarafından aynı kelime olarak bilindiği sürece yitirmediği manadır.¹¹⁶

Bununla beraber, semantik sadece kelimenin anlamını oluşturan kök manaya inmek değil aynı zamanda onun bu kök anlamından hareketle tarih boyunca kazandığı anlamların bir analizini yapmak ve gerek bu anlamların ve gerekse türevlerin içinde ilk (kök) mananın olup olmadığına bakmaktır.¹¹⁷ Dolayısıyla semantik tahlil yapan kişi bir kelimenin anlamının tarihi süreç içerisinde ne gibi mana daralmalarına veya genişlemelerine uğradığını da tespit etmek ve bu kelimenin Kur’an’da kullanıldığı manayı tespit etmeye çalışmalıdır.

Biz de kelimesini tarihi kaynaklar ve diğer veriler ışığında İslam düşüncesindeki tartışmaların omurgasını oluşturan “iman” kavramının etimolojik tahlilini yapmaya çalışacağız. Şu kadarı var ki, iman kavramı

¹¹⁵ İZUTSU, Toshihiko, Kur’an’da Allah ve İnsan, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, ths., s. 17.

¹¹⁶ İZUTSU, Toshihiko, Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 17.

¹¹⁷ GEZGİN, Ali Tefsirde Semantik Metod, Ötüken Yay. İstanbul 2002, s. 116.

geleneksel teolojide kahir ekseriyetle dil tahliline de yer verilerek yorumlandığından biz semantik analizi çok fazla uzatmadan genel bir yaklaşım sunmak istiyoruz.

“İman”, lügatta “**emn**” ve “emân” kökünden türemiş, korkunun zıddı olarak “if’al” vezninde bir mastardır. “Emine” fiili; kalbin tatmin olması, güven ve huzur içerisinde bulunmak, emin, korkusuz ve âsûde olmak anlamlarına gelir.¹¹⁸

Hemzesi, ta’diye (geçişli kılmak) ve bazen sayrûret (olmak, hal değiştirmek) anlamlarında kullanılır. Geçişli olduğuna göre “güven vermek”, “emin kılmak” demektir ki, Allah’ın isimlerinden olan “Mümin” (güven veren, emin kılan) bu anlamdadır. “sağlam” ve “güvenilir” olmak, itimat etmek mânâsını ifade eder ki, dilimizde inanmak denilir. Dil geleneğinde ise mutlaka tasdik etmek anlamındadır. Çünkü tasdik eden, tasdik ettiğini yalanlamaktan emin kılmış veya kendisi yalandan emin olmuş olur.”¹¹⁹

İman, mutlak tasdik¹²⁰ yani “haberi veren zatın anlattığı hükme gönüllü olarak boyun eğerek onu kabul etmek ve o hükmü doğru saymaktır”¹²¹ tarifine göre “iman”, kalbin bir şeye zorla değil, kendi isteğiyle tereddütsüz olarak bağlanmasıdır.¹²² Çünkü tasdik, tekzib ve tereddüdü ortadan kaldırır.

Sözlü veya fiilî olarak ikiye ayrılan tasdiğin sözlü olanı, biri kalbe, diğeri dile ait olmak üzere iki türdür. Buna göre, lügat geleneği bakımından tasdikin üç derecesi vardır:

¹¹⁸ ISFEHÂNÎ, Râğıb Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, Kahraman Yay. İstanbul, 1986, s. 25; BEYHAKÎ, Şu'bu'l-İman, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1410, c. I, s. 36; YAZIR, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Zehaveyn Yay., İstanbul, ths., c. I, s. 168; Şerafettin GÖLCÜK- Süleyman TOPRAK, Kelâm, Tekin Kitabevi, Konya 1996, s. 105; ATAY, Hüseyin, Kur'an'da İman Esasları, Atay Yayınevi, Ankara 1998, s. 11.

¹¹⁹ YAZIR, M. Hamdi, a.g.e., c. I, s. 168.

¹²⁰ NESEFÎ, Ebu'l Muin, Tabsiratü'l-Edille, Yayına hazırlayan, Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 38; GÖLCÜK- TOPRAK, a.g.e., s. 106.

¹²¹ TAFTAZANÎ, Sa'duddiddin, Şerhu'l Akaid(Kelam İlmi ve İslam Akaidi), terc.: Süleyman Uludağ, İst. 1991, s. 276.

¹²² SÂBÜNÎ, Nureddin, el-Bidaye fi-Usulid'din , DİBY., Ankara, 2000, s. 88.

Birincisi, kalbe ait tasdiktir ki, buna göre, bir kimse herhangi bir hükmün veya bir sözün veya söyleyeninin doğruluğunu yalnız gönlünde itiraf, teslim ve bunu kendi kendine ifade ettiği ve onun doğruluğuna kalben emin olduğu zaman, o hükmü veya sözü veya söyleyeni tasdik etmiş olur.¹²³

İkincisi dil ile tasdiktir. Bu da, kendisinden başka birine dahi bildirecek ve duyurabilecek bir tarzda; “bu böyledir” diye, bir sözü dili ile söylemektir ki, ya gerçek veya görünürde olur. Birisinde dil ile tasdik, kalbî tasdik ile birleşir, söyleyen kendisince de doğru olur. Diğerinde dil başka, kalp başka olur. Yani dili ile diğerini tasdik ederken, kalbi ile kendini bile yalanlar.¹²⁴

Üçüncüsü fiil ile tasdiktir ki, bir sözün gereğini fiilen yerine getirmekle olur. Fiil ile tasdik, kalp ile tasdike uygun düşmezse gösteriş veya zorlama ile yapılmış olur.¹²⁵ Şu halde iman ve tasdikin başlangıcı, bu doğruluk ve uygunluk ölçüsünü kabul ve itiraf etmektir.¹²⁶

Gerek Kur'an'da, gerekse de Sünnet'te iman kelimesi 'mutlak' manada kullanıldığı zaman birr, takva ve din anlamlarına geldiği ifade edilir.¹²⁷ “İman, yetmiş küsur daldan oluşur, en yükseği Allah'ın birliğini itiraf etmek, en düşüğü de yoldan, başkalarına zararlı olabilecek bir şeyi kaldırmaktır”¹²⁸ hadisinin ifadesine göre Allah'ı memnun eden her şey, iman kapsamına girer. Aynı şekilde, mutlak olarak kullanıldıktan zaman birr, takva ve din kelimeleri de bu anlama gelir. Mesela, “Birr, sizin yüzlerinizi (doğuya ve batı'ya) çevirmeniz demek değildir.”¹²⁹ ayetinin, insanlar iman'ın manasını sorduklarında vahyolunmuş olduğu söylenir. Allah'ın bu ayette “birr”in manası

¹²³ YAZIR M. Hamdi, a.g.e., s. 169; GÖLCÜK- TOPRAK, a.g.e., s. 107.

¹²⁴ YAZIR M. Hamdi, a.g.e., s. 170.

¹²⁵ YAZIR M. Hamdi, a.g.e., s. 170; Razi Fahrudin, Mealimu Usulid'-din, trc. Nadim MACİT, İhtar Yay. Erzurum 1996, s. 23, 24.

¹²⁶ YAZIR M. Hamdi, a.g.e., s. 169.

¹²⁷ İZUTSU, Toshiko, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 92.

¹²⁸ Buhârî, İman 3; Müslim, İman 57-38; Ebu Dâvud, Sünnet 15; Tirmizî, İman 6; Nesâî, İman 16; İbnu Mâce, Mukaddime 9.

¹²⁹ Bakara 2/177.

olarak zikrettiği iman kavramı, takva ve kurbiyeti tesis edecek iyi amellerdir.¹³⁰

Dini literatürde iman kavramına yüklenen anlam hiç şüphesiz Kur'an temellidir. Kur'an-ı Kerim'de ise, iman kavramı farklı siygalarda 800'den fazla yerde geçer. İman etmeyi ve inananları nitelemek için "doğru söylemek" anlamındaki sıdk kökünün, ayrıca kalbin iman sayesinde huzura kavuşmasını ifade etmek için "şüpheden uzak olarak bilmek" manasında yakın (yakîn) kökünün türevleri¹³¹ ve "huzur bulmak, güven duymak"¹³² anlamındaki itmi'nân kavramı kullanılır.¹³³

Kur'an'da geçtiği haliyle iman kavranma birkaç tane örnek verecek olursak; "Korku içinde iken, kendilerini güvene kavuşturan bu Kâbe'nin Rabbına kulluk etsinler"¹³⁴ ayetinde geçen "îman" kelimesi huzur ve sükun ihsan edip güvene kavuşturmak anlamındadır.¹³⁵ Esmâ'u'l Hüsna'dan olan "el-mü'min" de bu manaya gelmektedir. İtaatkâr kullarını zulümden, azaptan ve korkudan emin kılan demektir.

"Peygamber ve mü'minler Rabbinden indirilene îman etti."¹³⁶ ayetinde geçen îman kelimesi tasdik etmek, doğrulamak, ikrar ve itiraf etmek manalarına gelmektedir.¹³⁷

Hız. Yusuf un kardeşleriyle babaları arasında geçen diyalogu anlatan: "... şu anda biz doğru da söylesek, yine de sen bize inanacak değilsin."¹³⁸ ayetinde geçen "mü'min" sözcüğü de, tasdik etmek, doğrulamak, kabul etmek anlamlarını taşımaktadır.

¹³⁰ İZUTSU, Toshiko, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 92.

¹³¹ Bakara 2/4; Mâide 5/50.

¹³² Bakara 2/260; Ra'd 13/28.

¹³³ Özcan Hanifi, a.g.e., s. 212.

¹³⁴ Kureyş 3/4.

¹³⁵ TUNÇ, Cihat, Yüce Allah'a İman ve Bunun Önemi, Erciyes Üniversitesi Fakültesi Dergisi, Kayseri 1985, Sayı,2, s.1.

¹³⁶ Bakara 2/285.

¹³⁷ TUNÇ, Cihat, a.g.m., s. 1.

¹³⁸ Yusuf 12/17.

Netice itibariyle îman kelimesi, kalbin huzura ve sükûna kavuşması, her türlü korku karşısında kişinin kendini emniyette hissetmesi manalarını içerdiği gibi, gaybe ait bir şeyi doğrulamak, bir şeyin doğruluğunu tasdik ve kabul etmek, bir kimseye veya bir şeye inanıp güvenmek anlamlarına geldiği de görülmektedir.

2. 1. 2. Terminolojik Anlamıyla İman Kavramı

İmanın nasıl tanımlanacağı, basitçe bir linguistik inceleme meselesi olmayıp, aksine imanın mahiyetiyle ilgili felsefî ve teolojik bir sorundur. Bu konu temel olarak, iman kavramının özünü oluşturan şeyler nelerdir? Mahiyeti açısından iman, zihnin entelektüel yönüne ait bir tutum mudur; yoksa gönlün var oluşsal bir bağlanışı mıdır; bir bilgi ya da biliş türü müdür, yoksa iradenin bir fiili midir? Daha açık bir ifade ile söz mü, niyet mi, filmi, ikrar mı, tasdik mi veya bunların bütünü müdür? İmanın tanımında bunların hangisinin önceliği söz konusudur?¹³⁹ gibi soruları içinde barındıran oldukça problemli ve kompleks konudur.

İmanın konusu, Allah ve din ile ilgili bir takım teolojik doğruluklar mıdır; yoksa zat olarak Allah'ın kendisi midir? İman, aklî objektif bir temele dayanmakta mıdır, yoksa temelini sadece sübjektif bir güvenden mi alır? Bu sorulara verilecek cevaplar, iman nasıl tanımlandığıyla ilgilidir. Bu sebeple, iman mahiyetiyle ilgili yaklaşımlarla iman tanımları arasında bir denge bulunmaktadır. İmanın mahiyeti hakkındaki düşünceler, geçmişte ve günümüzde farklı iman tanımlarına yol açmıştır. Diğer taraftan, imanla ilgili ileri sürülen bir tanım, tanımı yapan kişiyi ya da teolojik okulu iman mahiyetiyle ilgili belli bir felsefî/teolojik yaklaşımı benimsemeye sevk etmiştir.¹⁴⁰

¹³⁹ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 75.

¹⁴⁰ USLU Ferit, "İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi," Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV, (2004), sayı: 3, s. 17-18.

İmanın ne şekilde tanımlanabileceği ilk defa Mürcie tarafından ortaya atılmış¹⁴¹ ve asırlar boyunca tartışılmış hassas bir meseledir. Dolayısı ile iman, kavramının hangi anlamda kullanıldığı ve mahiyeti hakkında bir fikir edinebilmek için tarihi süreç içinde fikri etkinlik göstermiş olan belli başlı itikâdi mezheplerden önde gelenlerinin düşüncelerini incelemek zaruri bir durum olmaktadır.

Ehli sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre, îman kelimesi ıstilahta Allah'a, Rasulüne, O'nun risaletine ve bu risaletin muhtevasına hiçbir şek ve şüphe eseri olmaksızın, gönül rızası ve nefsin iştiağıyla inanmak ve tasdik etmek, samimiyetle Allah'a ibadet ve taate karar vermek demektir.¹⁴²

Yine farklı bazı görüşlere göre iman, kalb ve lisanın müşterek tasdikidir. Buna göre bir kişi, kalbiyle tasdik edip de, ömründe bir defa olsun dil ile ikrarda bulunmamışsa Allah'ın indinde mü'min değildir; ikrar ise, ilan ve açığa vurma şeklinde olmalıdır. Ancak buradaki ikrar şeklindeki imanını ilan etme şartı, kişinin konuşmaya kudreti bulunması halinde gereklidir. Çünkü ahrazın (sağır ve dilsizin) mü'min olduğu hususunda ittifak vardır.¹⁴³

Hariciler, Mu'tezile, Şia'dan Zeydiyye, İmam Mâlik (179/795), İmam el-Evzâî (157/774) İmam Şâfiî (204/819), Ehl-i Medine, el-Hâris b. Esed el-Muhasibi (243/857), el-Kalânîsî (359/970), Ehl-i Eser diye nitelenen hadisçiler, başta Ahmet b. Hanbel (241/855) ve İshak b. Râhûye (238/853), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/966), İbn Hazm (456/1061) ve İbn Teymiyye(728/1328) gibi alimlere göre, imanın tasdik,

¹⁴¹ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 75.

¹⁴² NESEFİ, Ebu'l Muin, a.g.e., s. 38; EL-İCÎ, el-Mevâkıf, Beyrut 1417/1997, s. 527; TAHAVÎ, el- İmam Ebu Ca'fer, Akidetü't-Tahavi, Daru'l Samey'i, Riyad ths., s. 13; İBNİ TEYMİYE, İman, Tevhit Yayınları, İstanbul 1996, s. 115; GÜMÜŞANEVİ, Ahmet Ziyaeddin, Ehli Sünnet İtikadı, Bedir Yayınevi, İstanbul 1996, s. 39; BİLMEN, Ömer Nasuhi, Muvazzah İlmi Kelam, s. 197; GÖLCÜK, Ş., Kelam Tarihi, Esra Yay. Konya 1992, s. 59; IŞIK, Kemal, Maturidinin İnanç Sisteminde İman, Allah ve Peygamber Anlayışları, Ankara 1980, s. 37, 66; MERT, Muhit, "Nesefi'de İman Bilgi İlişkisi" Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan, 2001, c. 3, sayı. 9, s. 1.

¹⁴³ TAFTAZÂNÎ, Şerhu'l-Makâsıd, Alimu'l Kutubi, Beyrut 1998, V, 178-179; MANASTIRLI, İsmail Hakkı, Telhüsü'l Kelam, Fi Berahini Akâidi'l İslam, Fatih gençlik Vakfı Mat. İstanbul 1989, s. 31.

ikrar ve amel olmak üzere üç rûknü bulunmaktadır. Bu rûkûnlerden biri eksik olursa iman gerçekleşmemekte, ameli terk eden kimsenin mü'min özelliğini kaybettiği iddia edilmektedir.¹⁴⁴

Amelin imandan bir parça olduğunu ileri süren bu görüşün sahipleri, itâatlerin tamamının iman mefhumuna dâhil olup olmadığı, ameli terk edenin imandan çıkıp çıkmadığı, kâfir olup olmadığı, cennete girip giremeyeceği, büyük günah işleyen kimsenin iman durumu konularında ihtilaf etmişlerdir.

Özellikle Mutezile ve Haricilerin bu konudaki yaklaşımları dikkat çekicidir. Bu konuya ileride daha geniş perspektiften yaklaşmaya çalışacağımız için detaya inmeden bu kadar ile yetinmeyi uygun bulduk.

Hristiyan teolojisinde ise iman, “ilâhî vahiy yoluyla gelen ve kilise tarafından doğru olarak takdim edilen öğretileri (dogma) kabul etmek” şeklinde tanımlanabilir. Saint Augustin, iman mahiyetini içinde tasdik bulunduran düşünce şeklinde ifade eder. Saint Thomas'a göre ise iman objesi hakikattir, hakikati kavrayıp kabul etmekle oluşan iman zihnî bir eylem olup insanın iradesiyle gerçekleşir.¹⁴⁵

İman kavramının gerçekte bu kadar da basit tanımlanacak bir kavram olmadığı asırlar boyunca devam eden iman tartışmalarından anlaşılmaktadır. Zira iman kavramı konunun girişinde de kısaca ifade ettiğimiz gibi, söz mü? niyet mi? fiil mi, ikrar mı, tasdik mi veya bunların bütünü müdür? İmanın tanımında bunların hangisinin önceliği söz konusudur? v.b. gibi derin tartışmaları içerir.

Çalışmamızın bu bölümünde iman kavramı üzerinde geleneksel kelamcılarının iman kavramı hakkındaki görüşlerinin dikkat çekici noktalarını vermeye çalışacağız.

¹⁴⁴ KLAVUZ, A. Saim, Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987, s.24-25; GÖLCÜK- TOPRAK, a.g.e., s. 114-119.

¹⁴⁵ ÖZCAN Hanifi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, TDVY., Ankara c. 22, s. 212.

2. 1. 3. Geleneksel Kelamcıların İman Anlayışları

2. 1. 3. 1. Haricilikte İman Anlayışı

İman kavramının gerçek manasının ne olduğunu tartışmaya açan her ne kadar Mürcie olduğu iddia edilse de¹⁴⁶ tartışmanın asıl müsebbibi büyük günah işleyeninin durumu hakkında ileri sürdüğü marjinal fikirlerle¹⁴⁷ Havaric olmuştur.¹⁴⁸

İlk Hariciler, öncelikle kuramcı olmadıklarından sorunlarını metaforik bir dille ifade edebilme seviyesinde değildirler. Ancak ele alıp inceledikleri bütün kilit kavramların mâbadinde tam gelişmiş bilimci bir kelamcılığın nüvesi mevcuttu, fakat kendileri bunlarla tamamıyla teorik/kuramsal bir seviyede ilgilenmediler. Tersine, onlar için bu kavramlar teolojik değil mevcut siyasi durum ile alakalıydı.¹⁴⁹

Haricilerin iman kavramı konusundaki temel sorularını soruş tarzlarında bir takım problemler vardır. En başta, bütün tartışmaların merkezinde hilafet veya halifelik sorunu vardır. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminden sonra bu mesele derin ve içinden çıkılmaz tartışmaları beraberinde getirdi.¹⁵⁰ Ortaya çıkan ihtilaflar ve ayrışmalar, siyasi alının farklı dinamiklerle şekillenmesine yol açtı.¹⁵¹

İşte Hariciler kendisini toplumdan soyutlayan, toplumsal değişimden dışsallaştıran ve zihinsel bir var oluşunu lafızda ve şiddette arayan din

¹⁴⁶ İZUTSU, Toshihiko, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, Pınar Yay., çev.: Selehattin Ayaz, 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 106.

¹⁴⁷ Büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ileri sürdüğü iddialar asırlarca tartışıldı. Mutezile, Eş'ariye v.d. kelam ekolleri Havaric'in ileri sürdüğü günah-ı kebir meselesinde adeta onlara tepkisel fikirler ürettiler. Büyük günah meselesine ileri ki bölümlerde değinilecektir.

¹⁴⁸ İBN KESİR, el-Bidaye ve'n-Nihaye, Mektebetu'l Mearif, Beyrut trs., c. VII., s. 282-285.

¹⁴⁹ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s.12.

¹⁵⁰ İSFERAYİNİ, Tahir bin Muhammed, et-Tabsiru fi'd-dîni ve't-Temyizü'l Firkati'n-Naciyeti ani'l-farki'l Hâlikîn, Alimu'l-Kutub, Beyrut 1983, I, s. 45-46.

¹⁵¹ MACİT Nadim, Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, Seba Yay., Ankara 2000, s. 57.

anlayışının ilk temsilcisi olarak farklılaşmanın ve ihtilafların baş aktörü oldu.¹⁵²

Havaric dediğimiz bu kesim aslında gerçek manada “iman nedir?” sorusunu sormuyorlardı. Zira onların derdi, iman ne olduğu değildi. Onların derdi ameli imana katarak mevcut ortamı karıştırmak,¹⁵³ kafir ve mü’mini keskin çizgilerle ayırmak, kafir olduğuna inandıklarını toplum dışına atmaktı.¹⁵⁴ Onlara göre, büyük günah işleyen kâfirdi.¹⁵⁵ Dolayısıyla büyük günah işlediğine inanılan Hz. Osman, Hz. Ali, Cemel savaşına ve tahkim olayına katılanlarla onlardan razı olan herkes küfre düşmüşlerdi.¹⁵⁶

Haricilerin bu yaklaşımla imana teorik bir yorum yapmaktan ziyade insanları İslam toplumundan tecrit etmeye yönelik bir siyaset izledikleri görülmektedir. Burada derin teorik yaklaşımdan uzak olan Haricilerin iman konusundaki genel yaklaşımını Eş’ari’nin “Makalatü’l-İslamiyyin” isimli eserinden öğreniyoruz.

Makalatü’l-İslamiyyin’e göre, Haricilerin en belirgin ve dikkat çekici fikirleri olan büyük günah işleyeni kâfir ilan etmelerinde bile ihtilafa düşmüşlerdir. Çünkü Hz. Ali’nin küfrü üzerine bütün Hariciler icma ettikleri halde bu küfrün, işleyeni ebedi cehennemlik yapan küfür mü? Yoksa bundan da aşağı olan belki de trajikomik bir ifade ile nitelikli küfür diyebileceğimiz “şirk”mi olduğu husunda farklı yaklaşımlar sergiliyorlardı.¹⁵⁷ Allah’ın kendi yarattıkları üzerine farz kıldığı her şeyi iman olarak tanımlayan Haricilerin İbadiyye¹⁵⁸ kolunun yaptığı ayrıma göre, günah-ı kebâir/büyük günahın tamamı “küfr-ü ni’met”tir, “küfr-ü şirk” değildir. Her büyük günah işleyen ise ebediyen cehennemde kalacaktır.¹⁵⁹

¹⁵² MACİT, Nadim, Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, s. 67.

¹⁵³ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s.12.

¹⁵⁴ MACİT, Nadim, Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, s. 67.

¹⁵⁵ İCÎ, Aduddin, Kadı Abdurrahman b. Ahmet Daru’l cili, Mevakıf, Beyrut 1997, s. 546.

¹⁵⁶ İSFERAYİNİ., a.g.e., s. 45.

¹⁵⁷ EŞ’ÂRÎ, (Ebu’l Hasan) Ali Bin İsmail, Makalatü’l-İslamiyyin, ve İhtilafu’l-Musallîn Daru İhyai’t-Turâsi, thk.;Helmut Riyter, Beyrut ths., 3. baskı, s. 86

¹⁵⁸ Harciyye’nin İbadiyye kolu için bkz. Bağdadi, el-Fark, s. 74.

¹⁵⁹ EŞ’ÂRÎ, Makalat, s. 110.

Allah'ı tanımakla beraber peygambere, cennete, cehenneme iman etmeyen, muharremattan birini işleyen, zinanın v.b haramların helal olduğunu savunan, biri müşrik değil kâfirdir. Aynı şekilde Allah'ın haram kıldığı şeyi yiyen veya içen kimse müşrik değil kâfirdir. Zira o Allah'ı bilmektedir. Sadece Allah'ı bilmeyip O'nu inkar eden müşriktir.¹⁶⁰ Yani Allah'ı bilen kimse diğer konulara iman etsin etmesin fark etmez. O kimse şirkten kurtulmuştur. Ancak bu kurtuluş onu ebedi cehennemden değil “nitelikli küfr” şeklinde ifade ettiğimiz Allah'a ortak koşmak olarak ifade edilen “şirk”ten kurtarmıştır.

Hariciler'in sayı ve güç bakımından en önde gelen fırkası olan Ezarika¹⁶¹ kolunun benimsediği görüşlerin de burada zikredilmesi Harici zihniyetin genel manada iman anlayışı hakkında bir fikir elde edilmesine yardımcı olacağı düşüncesindeyiz.

Bağdadi'nin naklettiğine göre, Ezarika kendisine muhalif olanları müşrik ilan etmiş, aynı fikri paylaşırlar bile kendilerine hicret etmeyen, onların yandaşı olduğunu iddia ettiği halde muhaliflerini öldürmeyi müşrik saymışlar, muhaliflerinin kadınlarını çocuklarını da müşrik olarak kabul ettikleri için aynı şekilde öldürmeyi caiz görmüşlerdir. Ayrıca daha önce kendilerine emanet edilen eşyayı sonradan muhalif oldukları için müşrik kabul ederek sahiplerine teslim etmeye lüzum olmadığını iddia etmişlerdir.¹⁶²

2. 1. 3. 2. Mürcie'nin İman Anlayışı

Mürcilerin İslam ilahiyatının gelişmesi yolunda en kayda değer katkıları gerçekten de doğrudan ve kritik bir tarzda imanın öz yapısının ne olduğu sorusunu ortaya atmış olmalarıdır.¹⁶³ Her ne kadar birçokları Mürcileri iyi amelin önemini küçük göstermiş ve hatta onu imanın kavramsal sahasından tamamen uzak tutmuş oldukları düşüncesiyle şiddetle

¹⁶⁰ EŞ'ÂRÎ, Makalat, s. 102.

¹⁶¹ Hariciye'nin Ezarika kolu için bkz. Bağdadi, el-Fark, s. 60-63.

¹⁶² BAĞDADÎ, el-Fark, s. 60, 61.

¹⁶³ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 60.

eleştirmiş olsalar da¹⁶⁴ Mürciler, teolojik bir kavram olarak imanın iç yapısını ciddi olarak ele alan ilk müslümanlardı.¹⁶⁵

Mürcie'nin iman hakkındaki genel yaklaşımı şu şekildedir:

İman Allah'ı, Peygamberini ve Allah katından peygamberin getirdiğini tanımaktır, bilmektir. Bunun dışında kalan dil ile ikrar ve azalar ile amel etmek imandan değildir.¹⁶⁶ Dolayısıyla iman amelden ayrıdır ve inanan kişi her ne kadar günah işlese de onun bu günahı imanına zarar vermez. Aynı şekilde küfür üzere iken de yine ameli ona bir fayda sağlamaz.

Meşhur Mürcî kelamcı Cehm b. Safvan'ın (128/745) düşüncesine göre iman; Allah'ı kalben bir bilmek (marifet)¹⁶⁷ tir. Buna göre dil ile ikrar bu kalbî marifetin bir rüknü değildir.¹⁶⁸

Bu noktada kelamcılar tarafından sıkça kullanılan “kalb” terimi üzerinde açıklamada bulunmak yerinde olacaktır. Zira diğer ekollerin iman tanımlarının neredeyse tamamında kalb terimi yer almaktadır. Nazarın kalb ile ilişkili olduğu çeşitli kelamcılar tarafından dile getirilir.¹⁶⁹ Mesela Ebu'l-Huzeyl el-Allâf(226-235/841-850) idrakin kalpte olduğunu söyler.¹⁷⁰ Gazâlî'nin de bu kavramlar arasında kurduğu ilişki oldukça dikkat çekicidir; “... kalp ile göğsün sol yanında bulunan et parçası; ruh ile cismani kalbin boşluğundan doğan latif cisim; nefis ile insandaki gazab ve şehvet kuvvetlerini içeren bir yönüyle insanın kötü sıfatları; akıl ile de olayların gerçekliklerinin ilmî, yeri kalp olan ilim sıfatı kast edilir.”¹⁷¹ Böylece kalp, ruh, nefis ve ilmin bütünleştiği merkez olarak

¹⁶⁴ İBNİ TEYMİYE, İman, 121, 122.

¹⁶⁵ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 106.

¹⁶⁶ EŞ'ÂRÎ, Makalat, c. I, s. 132.

¹⁶⁷ Marifetin ne hangi anlamda kullanıldığı ihtilafli bir mevzudur. İmanın boyutlarını ele alırken marifet meselesine değinilecektir.

¹⁶⁸ GÜLER, İlhami, Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 40.

¹⁶⁹ DEMİR, Hilmi, 2001 Delil ve istidlalin Mantığı Yapısı-İlk dönem Sünni Kelam Örneği, Ankara:

Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış doktora tezi) s. 66.

¹⁷⁰ DEMİR, Hilmi, a.g.t.'den naklen A. S TRİTTON, İslam Kelamı, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1993, s. 89.

¹⁷¹ DEMİR, Hilmi, a.g.t.'den naklen, GAZÂLÎ, İhyâu Ulûmî'd-Dîn, III, Beyrut, ths., s. 3-5.

görülr. Kur'an'ın da kalbin anlamasından bahsetmesi bu kullanımlara bir temel oluşturduğu da söylenebilir.¹⁷²

Kelamcılarının kalbe yükledikleri anlama kısaca değindikten sonra tekrar Cehmiye'nin meseleye bakışına dönecek olursak; “iman, Allah'ı kalben bir bilmek (marifet)¹⁷³ olup, dil ile ikrar bu kalbî marifetin bir rüknü değildir.”¹⁷⁴ diyen Cehm ve onun yolundan gidenler, sözlerine “kişi Allah'ı kalben tanısa fakat onu lisanıyla söylemekten çekinse ve onu ifade etmeden ölse de yine o kâmil bir mümindir”¹⁷⁵ şeklinde de bir açıklama getirmişlerdir. Hatta dili ile kabul etmek şöyle dursun inkar bile etse kafir olmaz.¹⁷⁶ Dolayısıyla marifet dışında hiçbir şey iman değildir. Bu yüzden mesela, dil ile ikrar kalben tevazu ve teslimiyet (hudu) Allah'ı ve rasulünü sevmek, onlara saygı duymak (ta'zim) onlardan korkmak (havf), harici işler v.s. tamamen imanın dışında tutulmuşlardır.¹⁷⁷

Hanefi fıkıhçıların “kavli meşhur” adı verdikleri görüşe göre ise, imanın tasdik ve ikrar olmak üzere iki rüknü vardır.¹⁷⁸ Bu rükünlerden biri eksik olursa iman gerçekleşmez.

Ebu Hanife(150/767) Fıkhu'l Ekber'de meseleyi şöyle izah ediyor:

“İman dil ile ikrar kalp ile tasdiktir. Tek başına dil ile ikrar iman olmaz. Amel işine gelince (amel) mü'minden kalkar (yani mü'minin amel yapmadığı zamanlar olabilir) ama imanın ondan kalktığını söylemek caiz olmaz. Zira Hz. Peygamber ilk olarak insanları imana çağırdı. Sadece Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet etmeye ve Allah'tan

¹⁷² DEMİR, Hilmi, a.g.t. s. 48.

¹⁷³ Marifetin ne hangi anlamda kullanıldığı ihtilafı bir mevzudur. İmanın boyutlarını ele alırken marifet meselesine değinilecektir.

¹⁷⁴ GÜLER, İlhami, Sabit Din Dinamik Şariat, s. 40.

¹⁷⁵ MERT Muhit, a.g.m., s. 111.

¹⁷⁶ İBNİ TEYMİYE, İman, 106, 107.

¹⁷⁷ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 106.

¹⁷⁸ GÖLCÜK-TOPRAK, a.g.e., s.116.

gelenleri kabul etmeye çağırırdı. İnsanlar şirkten beri olarak mü'min oldular farzlar ise bu tasdikten sonra indi.”¹⁷⁹

Ebu Hanife'nin bu görüşünü Tahavi'nin de aynen benimsediğini görüyoruz.¹⁸⁰

İman kavramının, ameli içine almadığı şeklindeki tezin en önemli nazari sonucu günahların hatta büyük günahların imanı öz olarak etkilememesidir. İmanın öznesi bakımından söyleyecek olursak bu, bir mü'minin günah sebebiyle kafir olmayacağını söylemek ile birdir. Büyük günah işlemiş olan birisi, günahkar mü'min ya da fâsıktır. Aslında bu görüş bir bakıma müslüman toplum tarafından kabul edilen değerler sistemine yapılan baş kaldırısı neticesi ortaya çıkan kaos ortamının ve gerginliğin giderilmesine en azından hafifletilmesine yönelik geliştirilmiş bir düşüncedir.¹⁸¹

İzutsu ise, İman kavram konusunda Mürcîe'nin İslam teolojisine kazandırdıkları ve kendilerini izleyenler bıraktıkları temel sorunları üç başlık altında tasnife tabi tutuyor:

1- İman=tasdik=marifet özdeşliği ile ilgili olanlar,

2- imanın kavramsal yapısında ikrarın, yani söz ile beyan yahut dil ile ifadenin yeri ile ilgili olanlar,

3- Amel ile alakalı olanlar.¹⁸²

Çalışmamızın ileriki bölümlerinde imanın unsurlarını incelerken bu üç ana nokta üzerinde genişçe durmaya çalışacağız.

¹⁷⁹ EBU HANİFE, Fıkhu'l Ekber, Daru'l Nefae Yay., Beyrut 1997, s. 19; Bkz. Er-Risale, s. 2; HUMEYYİS Muhammed b. Abdurrahman, Usul'd-din, Daru's-Samî'iyyi, Riyad 1996, s. 354.

¹⁸⁰ HUMEYYİS, a.g.e., s. 355; Tahavi, a.g.e., s. 13.

¹⁸¹ MACİT, Nadim, Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, s. 71.

¹⁸² İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 124-126.

2. 1. 3. 3. Mu'tezile'de İman Anlayışı

Mâturidilik ve Mutezile, daha önce Mürcî çevrelerde üretilen akılcılığa dayalı yorumlama anlayışını benimsemekle kalmadılar, ona önemli katkılarda bulundular. İzutsu'nun, "En radikal rasyonalist"¹⁸³ olarak nitelendirdiği akılcı söylemin bir başka tezahürü olan Mu'tezile, genelde Arap olmayan entelektüel çevrelerce sistemleştirildi. Akla ve akıl yürütmelere büyük önem veren Mu'tezilî alimler, yabancı din ve kültürlerle karşı İslam'ın savunmasını yaptı ve bu konuda yüzlerce eser yazdılar. İslam düşüncesinde, özgün ve akılcı bir teoloji geliştirerek, İslami bilimlerde bir yorum metodu olarak, dirayet metodunun temellerini attılar.¹⁸⁴

Diğer taraftan Zeydî alimler ve İmamiyye Şiası'nın kelimcileri da, Mutezilenin kelami akılcılığından büyük ölçüde yararlandılar. Onların kelami görüşleri incelendiğinde bu etkilenmenin izlerini açıkça görmek mümkündür. İslam felsefesi, Mürcie ve Mutezile'nin daha önceden hazırladığı akılcı bir zemin üzerinde gelişme imkanı buldu. Filozoflardan İbni Sina, Allah'ın insanoğlu için verdiği, onu hatadan koruyacak en önemli iki esastan birisinin vahiy, diğerinin akıl olduğunu bir ilke olarak benimsedi.¹⁸⁵

Fakat Mu'tezile'nin aşırı akılcılığı, bir paradoks olarak, mutlak doğruluk iddiasında bulunmalarına; bu da, kendi dışındakileri siyasi erki de kullanarak kendi görüşlerini zorla benimsetme yoluna gitmelerine sebep oldu.¹⁸⁶ Nasıl ki Harici zihniyet imanın ne, müminin de kim olduğunu tanımlamaktan ziyade, kimin kafir olduğu ile ilgilenmişse¹⁸⁷ Mutezile teolojisi de iman teorisinden daha çok sıfatların reddi, insan fiillerinde hürriyet v.s. gibi konularla

¹⁸³ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 135.

¹⁸⁴ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu İslâmiyât 4 (2001) 4, s.15-36.

¹⁸⁵ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu, s. 15-36.

¹⁸⁶ AYDINLI, Osman, Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 80-83.

¹⁸⁷ MACİT, Nadim, Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, s. 67.

ilgilendiler. Onlar, imanın doğası hakkında üzerinde çok da fazla uğraşılmış bir teori geliştirmediler.¹⁸⁸

Mu'tezile'ye göre farzları yapmak dindir.¹⁸⁹ Din İslâm'ın kendisidir. İslâm da imandır. Bu nedenle farzları yapmak bizatihi imandır. Farzların yapılmasının din olduğuna şu ayet delildir: "Onlara, şirkten uzak muvahhid olarak yalnız Allah'a ibadet etmeleri, namazı hakkıyla ifa etmeleri, zekatı vermeleri emredilmişti. İşte sağlam, dosdoğru din (dinü'l-kayyim) budur."¹⁹⁰ Burada farzların yapılmasının din olduğuna delil olan şey, ibadetin zikrinden sonra dosdoğru dinin bu olduğunun açıklanmasıdır. Mesela ümmet iki rekat sabah namazının dinden olduğunda ittifak etmiştir. Bunun dinden olduğu sabit olunca, iman olduğu da sabit olur. Çünkü din ile iman birdir.¹⁹¹ İman ve din aynı şeydir ve tektir diyen Kadı Abdu'l Cabbar(415/1024), iman ile amel arasında bir ayırım yapmıyor.¹⁹²

Genel olarak bakıldığında Mutezile'nin, iman konusunda altı çeşit anlayışa sahip olduklarını görüyoruz. Bunlar sırasıyla şu şekildedir.

- 1- İman farz olsun nfile olsun bütün taatlerdir.¹⁹³
- 2- Bu anlayış muhafaza edilmekle birlikte iman:
 - a-Allah'a iman,
 - b-Allah için iman olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.
- 3- İman Allah'ın emrettiği bütün şeyleridir.¹⁹⁴
- 4- İman büyük günahlardan kaçınmaktır.

¹⁸⁸ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 135.

¹⁸⁹ EŞ'ARİ, Lüma, s. 155.

¹⁹⁰ Beyyine, 98/5.

¹⁹¹ KADI ABDU'L CABBAR, Şerhu usuli'l Hamse, Mektebetü'l Vehbe, Kahire 1996, s. 708.

¹⁹² KADI ABDU'L CABBAR, a.g.e., s. 706-708.

¹⁹³ İCİ, a.g.e., c. III, s.528; KADI ABDU'LCABBAR, a.g.e., s. 706-708 (Mu'tezile'nin önemli imamlarından Ebu Ali ve Ebu Haşim'e göre iman, nfileler haricindeki farz olan taatleri eda etmekten ve günahlardan (mukbihattan) sakınmaktır. Nfileler imandan değildir. Çünkü nfile ibadetler de imandan olursa, kişinin bir nfileyi terk etmesi durumunda, iman da bir kısmını terk etmiş olması gerekir. Bunun neticesinde iman eksik olmuş olur, kâmil olmaz (İci, Mevakıf C. III, s.528.)

¹⁹⁴ KADI ABDÜLCABBAR, a.g.e., s. 708.

5- İman Allah ve insanlar katında kendisinde va'd olandan kaçınmaktır.

6- İman Allah'ın kullarına bütün farz kıldıklarıdır.¹⁹⁵

Mutezileye göre, imana sahip olan mü'min, imansız ise, kafirdir.¹⁹⁶ Fakat bu iki hüküm arasında mü'min ve kafir hükmünde olmayan bir üçüncüsü vardır. O da fâsık (günahkâr) olarak isimlenir.¹⁹⁷ Fâsık, Mürcie'nin dediği mü'min olarak isimlenemez. O kimse, Haricilerin ileri sürdüğü gibi kafir de değildir. Mu'tezile ile Şîa büyük günah işleyenin imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l menzile-teyn) bulunduğunu, işlediği günahtan dolayı tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade eder.¹⁹⁸

2. 1. 3. 4. Eş'arilik'te İman Anlayışı

Geleneksel anlamda sünnî kelamın teşekkülü Ebu'l Hasan el-Eş'ari (324/936)'nin Mu'tezile'den ayrılmasıyla oluşmaya başlamıştır. Eş'ari düşünce Mutezile'ye bir tepki hareketi olarak doğduğu söylenebilir.¹⁹⁹ Gerçekten de dikkat edilirse Ebu Hasan'ın birçok görüşü Mu'tezile'nin fikirlerine cevap niteliğindedir.

Eş'ariliğin kurucusu veya ilk temsilcisi olarak kabul edilen Ebu Hasan Eş'ari'nin iman tanımı husunda kaynaklar arası ihtilaf göze çarpmaktadır. Eş'ari'nin "İbane" ve "Lüma", isimli iki temel eserindeki iman tanımlarını farklı iki tanım olarak karşımıza çıkar. Ayrıca onun takip edenler arasında Eş'ari'nin çeşitli zamanlarda farklı iman tanımları yaptığını zikredenler bile olmuştur.²⁰⁰

¹⁹⁵ BAKILLANİ, Kitabu Temhidi'l -Evail ve Telhisu Delail, Beyrut 1993, s. 388(şerh kısmında); ÎCİ, a.g.e., c. III., s. 528

¹⁹⁶ Eş'ari, Kitabu'l Lüma fi Reddi Ala Ehli'z-Zeyği ve'l Bid'i, Daru Lübnani lil Tabâ'ati ve'n-Neşri, Beyrut 1997, s. 155.

¹⁹⁷ GAZALÎ Ebu Hamid, Kavâidu'l – Akâid (Hafız Irakî'nin Tahririyle), ths., s.119.

¹⁹⁸ ÖZCAN Hanifi, a.g.e., s. 213.

¹⁹⁹ MACİT, Nadim, Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, s.76, 77.

²⁰⁰ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 174.

Eş'ari'nin, İbane'deki iman tanımı, “kelam ve eylem (söz ve fiil)dir, artar ve eksilir”²⁰¹ şeklindedir.

Oysa imanı, el-Lüma'da tasdik olarak tanımlar ve bunun linguistik açıdan inceleyerek tek geçerli ve gerçek anlamının tasdik olduğunu vurgular. Arapların kelimeyi günlük kullanımlarının, iman kavramına ne anlam verileceğinde belirleyici rol üstleneceğini ifade eder. Eş'ari Lüma'da iman hakkında aşağıdaki ifadeleri zikrediyor:

“Şayet birisi dese ki: size göre Allah’a iman nedir? Şöyle cevap verilir: İman, Allah’ı tasdiktir. Kur’an’ın nazil olduğu dilin, alimleri de, bunda icma etmişlerdir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Biz her peygamberi kavminin lisanı ile göndeririz...” İman, Yüce Allah’ın Kur’an’ı indirdiği dilde tasdik manasında olduğundan dolaydır ki, Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Biz doğru söyleyenlerden olsak bile, sen bizi doğrulayacak(tasdik edecek) değilsin.”²⁰² Yani “Bizi doğrulayacak Araplar(Arap dilini, dil geleneğine uygun bir şekilde kullananlar) da şöyle diyor: “Falanca kişi kabir azabına ve şefaate iman eder.” sözüyle tasdik ediyor manasını kast ederler. Durum böyle olunca, imanın manasının dil âlimlerince kabul edilen mana olması gerekir ki onların kabul ettiği mana da tasdiktir.”²⁰³

Bağdadi'nin naklinde ise, Eş'ari'nin iman tanımı, “Asıl olarak kalben tasdiktir, dil ile söylemek ve amellerin yapılmasına gelince bu imanın yalnızca dallarıdır.”²⁰⁴ şeklindedir. Bu nedenle gerçek mü'min, kalbi ile Allahın birliğini tasdik eden yani, o'nun gerçekliğini kabul eden ve rasullerin Allah'tan getirdikleri şey konusunda hakikatli olduklarını tasdik eden kimsedir. Böyle bir

²⁰¹ EŞ'ÂRÎ, el-İbane an Usulî'd-Diyane, Daru'l Ensar, Kahire 1397, c. I, s. 28.

²⁰² Yusuf 12/17.

²⁰³ EŞ'ÂRÎ, el-Lüma, s. 154.

²⁰⁴ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı'dan naklen, Bağdadî, Usulu'd-Din'den, s. 248.

adamın imanı gerçek bir imandır. Bunlardan birini inkar etmedikçe imandan çıkmaz”²⁰⁵

Ebu'l Hasan'dan sonra Eş'ari ekolünün en önde kelam teologlarından biri olan, Bakıllani(403/1013) İman tarif ederken, “tasdik etmek ve ilim/bilgidir.” ifadesini kullanır. Bakıllani bu kanaate ise, Arapların iman kelimesini kullanımından hareketle varıyor.

İman, Allah'ı tasdikdir. Tasdik ise, kalpte bulunan ilimdir. Eğer bu iddianın delilinin ne olduğu sorulursa soran kimseye şöyle söylenir: lügat âlimlerinin hep birlikte Kur'an'ın inmesinden ve Peygamber (a.s)'ın gönderilmesinden önce onların lügatında imanın, tasdik anlamı dışında bilinmediği (kullanılmadığı) hakkında icma etmiş olmalarıdır.²⁰⁶

El-İnsaf'ta ise, iman gerçeğinin tasdikten ibaret olduğunu söyleyen Bâkıllânî de yaptığı iman tanımında, dil ile ikrar ve azalarla ameli zikretmekle beraber imanda esas olanın kalben tasdik olduğunu, çünkü ikrar ve amelin bulunup ta kalpte tasdikin bulunmaması durumunda, hakiki değil ancak mecazi manada imandan söz edilebileceğini vurgulamıştır.²⁰⁷

2. 1. 3. 5. Maturidilerin İman Anlayışı

Ebu Mansur Maturidi(öl. 333/944)'ye izafe edilen Maturidilik, ehl-i sünnet kelamı olarak ifade edilen teolojinin iki temsilcisinden biri olarak kabul edilmiştir.²⁰⁸

²⁰⁵ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 175.

²⁰⁶ BAKİLLANİ, Kitabu'l Temhid, s. 389.

²⁰⁷ BAKİLLANİ, el-İnsâf, thk. Hüseyin el Kevseri, Mektebetü'l Ezheriyyeti lit'turas, Mısır 2000, s. 53-55.

²⁰⁸ GÖLCÜK, Şerafettin, Kelam, s. 58.

Bu Ebû Hânîfe'nin, "İman kalble tasdik ve ikrardır. İkrar hükümlerin yerine getirilmesi için şarttır"²⁰⁹ anlayışını, Ebû Mansûr Mâtürîdî de kabul etmiş bunu daha da genişleterek aklî ve nakli delillerle takviye etmiştir.²¹⁰

Maturidi, imanı izah ederken, iman sadece dil ile ikrardan ibaret olup kalple ilişkisinin olmadığını iddia edenlere itiraz etmiştir.²¹¹ İman sadece ikrardan ibaret olmadığına onun kalbe ait bir yönünün olduğuna vurgu yaparak, imanın oluşmasına en uygun olan yerin kalp olduğu ve bu yeteneği kalbin taşıdığını iddia etmiştir.²¹²

Maturidiliğe göre ikrar, kalpteki tasdikten haber vermedir. Bunun için Kur'an imanlarını ikrar ettikleri halde münafıkların imanını geçerli olmadığını bildirmiştir. Bu anlayışa göre, "Bedeviler, biz gerçekten iman ettik, dediler. De ki: siz henüz iman etmediniz ancak teslim olduk deyin (zira) iman henüz kalplerinize yerleşmemiştir"²¹³ ayeti bu salt ikrarın kişiyi mü'min yapmadığına işaret eder. Mâtürîdîlik nazarında ikrar eden, ama tasdik etmeyen muamelatta mü'mindir;²¹⁴ ama o Allah katında kâfirdir. Tasdik eden, fakat ikrar etmeyen, imanını sözle açıklamayan Allah'ın katında mü'min, dünya ahkâmında ise kâfirdir.²¹⁵

Maturidi Kelamı'nın önde gelen isimlerin biri olan, Ebu'l Muin en-Nesefi(508/1114), aynı zamanda ehl-i sünnetin de genel eğilimi olan, imanın tasdik olarak kabul edildiği tanımlı tercih etmektedir.²¹⁶ Nesefî'ye göre, bir

²⁰⁹ EBU HANİFE, Fıkhu'l Ekber, s. 19;Er-Risale, s. 2.

²¹⁰ MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud, Kitabu't-Tevhid, Mektebetü'l İrşad, thk. Fetullah Huleyf, Daru'l-Camitai'l Mısır, İskenderiye ths., s. 373.

²¹¹ İddianın sahipleri Kerramiye'dir. Ancak onların bu iddialarında yalnız kaldıkları ifade edilmiştir. Yazarın dipnotu. Kerramiyye'nin düşüncesine göre, "iman sadece dil ile ikrardan ibarettir." Onların iddiasına göre küfrünü içerde saklayıp imanını açığa vuran münafık da mü'min sayılır. Geniş bilgi için bkz. İCÎ, Aduddin, Mevakıf, c. III, s. 527-529.

²¹² MATURİDÎ, a.g.e., s. 373.

²¹³ Hucurat 49/14.

²¹⁴ Bu Maturidilerin tadik etmeyi mü'min saydığı anlamına gelmez. Bununla kişi ikrarından dolayı dünyada kendisine mü'min gibi davranılacağı kastedilir.(bkz. SÂBÛNÎ, a.g.e., s. 88.)

²¹⁵ SÂBÛNÎ, a.g.e., s. 88.

²¹⁶ EŞ'ARÎ, el-Lum'a, s. 75; ŞEHRİSTANÎ, El- Mîlîl ve'n-Nihal, Daru'l Marifet, s. 93; BAĞDADÎ, a.g.e., s. 343; BAKILLANÎ , el-İnsâf, s. 53; BAKILLANÎ, Kitabu'l Temhid, s. 389; GÖLCÜK- TOPRAK, a.g.e., s. 116

peygamberi veya onun haberini doğrulamak, yani peygamber ve onun getirdiği bilginin ve algı alanımızı aşan bir haberin, bir gerçekliğin tarafımızdan kabul ve tasdik edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İslam, imanı iman nesnelerinin icmalen zikredilmiş olduğu “Hz. Peygamberi ve onun getirdiklerini tasdik etmektir” şeklinde tanımlar.²¹⁷

Netice itibarıyla Maturidiler genel bir yaklaşımla imanı, söz ve tasdik olarak tavsif ediyorlar. Söz lisanla, tasdik kalble olur.²¹⁸ Bu konuda onları teyit edip doğrulayan hadisler mevcuttur. Bu tür hadislerde, mesela Allah'tan başka ilah yoktur, diyenin cehennemde kalmayacağı²¹⁹ va'd edilmektedir. Mâtürîdîler mü'min ile kâfir arasındaki hükümü ise şöyle veriyorlar: Mü'min imanı ile mü'min, kâfir ise, küfrüyle kâfirdir. Mü'min hakkındaki hüküm, dünyada ve ahirette onun hakkında verilen hükümdür. Mü'min günah işlediğinde cezasını cehennemde çektikten sonra ancak kurtuluşa erer. Kâfir için Kur'an'ın koyduğu cezalar yerine getirilir.²²⁰

2. 2. İMANIN UNSURLARI VE BOYUTLARI

2. 2. 1. İmanın Unsurları

Geleneksel kelamcıların iman tanımlarını kalp ile tasdik, dil ile ikrar, azalarla amel olmak üzere üç ana unsur üzerinde temellendiğini gördük. Sûfi düşünüşün iman telakkilerinde de yer alan bu kavramların içerdiği manaların incelenmesi iki düşünce arasındaki bağlantıların ve ayrılan noktaların ortaya konulmasında faydalı olacaktır.

²¹⁷ NESEFÎ, Ebu'l Muin, a.g.e., s. 38

²¹⁸ MATURÎDÎ, a.g.e., s. 373; NESEFÎ, Ebu'l Muin, a.g.e., s. 38; SÂBÛNÎ, a.g.e., s. 88.

²¹⁹ Buhârî, Enbiya 47; Müslim, İmân 46; Tirmizî, İmân 17.

²²⁰ SÂBÛNÎ, a.g.e., s. 88.

2. 2. 1. 1. Tasdik ve İman İlişkisi

İman kavramını semantik açıdan incelerken “tasdik” kavramına da kısaca deyinmiştik. Ayrıca geleneksel kelamcıların iman anlayışlarını incelerken de tasdik kavramı sık sık geçti. Tasdik kavramına kelamcılarının genel yaklaşımlarını görmek, anahtar kavram olan iman kavramının çeşitli boyutları ile anlaşılması için gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Ebu'l Hasan el-Eş'ârî'nin (ö. 406/1015) verdiği bilgilere göre, imanı ‘tasdik’ olarak ilk kez tanımlayan Mürcie'den Bîşr bin Gıyâs el-Merîsi(ö. 218/833)'dir.²²¹ Daha sonra “iman tasdiktir” şeklindeki tanımı, el-Lum'a'da Eş'ârî de kullanmıştır.²²²

Eş'ârî yaklaşımdan bağımsız olarak benzer bir sürecin Ebu Mansur el-Maturidî ile başlayarak²²³ Maturidî kelamcıları arasında da yaşandığını ve imanın tasdik olarak tanımlanmasının onlar arasında da giderek ortak bir kabule dönüştüğünü görüyoruz. İmanın tasdik olarak tanımlanması, neredeyse her iki mektep mensupları için bir gelenek halini almış ve doktrinleri içinde temel bir tez olarak görülmüştür. İmanın ‘tasdik’ şeklinde tanımlanmasının sonucu olarak, önermesel iman kavramının yukarıda sayılan tüm neticeleri Eş'ârî ve Maturidî kelamına hâkim olmuştur.²²⁴ Mürcie ve Kerramiye hariç tutarsak tasdikın imanın aslı veya bir unsuru olduğu hususunda hemen hemen tüm fırkalar ittifak halindedir. Peki tasdik kavramı semantik ve terminolojik olarak hangi anlamları ifade eder.²²⁵

Eş'ârî kelamında iman ile tasdik özdeşdir.²²⁶ Eş'ârî ve Maturidî kelamcıları imanı tasdik olarak tanımlarken öncelikle Arap dilinde iman kelimesinin tasdik anlamına geldiği tezinden hareket etmektedirler. Bu

²²¹ EŞ'ARÎ, Makalat, s.279.

²²² EŞ'ARÎ, el-Lum'a, s. 75.

²²³ MATURİDÎ, a.g.e., s. 380- 381; Nesefî, Tabsıra , s. 25- 27.

²²⁴ USLU, Ferit, a.g.m., s. 17-29.

²²⁵ GÖLCÜK-TOPRAK, a.g.e., s. 116.

²²⁶ CÜVEYNÎ, İmamul-Harameyn Ebu'l-Meâlî, Akâide Dair İki Risale, s. 85. MÜIFY., ths.

tezlerini ise, gerek Arap şiirinden gerek Kur'an'dan örneklerle desteklemeye çalışırlar.²²⁷

Eş'arî ile aynı görüşleri paylaşan Fahrüddin Razi meseleye şöyle bir aklî yorum yapar: "Şayet bu lafız (iman), asıl manasının dışında başka bir manaya nakledilmiş olsaydı, bu nakledilen yeni manayı bilmeye dair sebepler çoğalır ve bu husus herkesçe bilinir, böylece de tevatür derecesine ulaşmış olurdu."²²⁸ Razî, böyle bir durum olmadığını ileri sürerek, iman kavramını tasdik dışında başka bir anlamda kullanmanın, Kur'an'ın Arapça olarak nitelendirilmesine ters düştüğünü ifade eder.²²⁹

Tasdik kavramının iç tanımında, Ebu Hanife, Pezdevî, Serahsî, gibi bazı Ehl-i Sünnet bilginleri Eş'arî'den ayrı düşünmektedirler. Bunlara göre iman, her ne kadar tasdikten ibaret kabul edilse de, tasdik yalnız kalpte gerçekleşmez. Şer'i tasdik, hem kalpte hem de dilde meydana gelir. Kavl-i meşhur diye şöhret bulan bu görüşe göre, kalbin tasdiki aslî rükûn, dilin ikrarı ise zaid rükündür.²³⁰

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki kelâmcılar tasdikin hem iç tanımında hem de iman ile ilişkisi noktasında farklı yorumlar yapmışlardır. Eş'arî tasdiki, salt bir kalbi eylem olarak tanımlamış ve bunu imanla özdeşleştirmiştir. Ebu Hanife ve bazı Ehl-i Sünnet bilginleri, tasdikin kalb ve dilde gerçekleşebileceğini ileri sürmüşlerdir.

2. 2. 1. 2. Marifet ve İman İlişkisi

Marifetin lügat anlamı, bilgi, kabiliyet, maharet veya bir şeyi eserleri vasıtasıyla tefekkür ve tedebbür ile idrak etmektir. Marifet bilgiden daha özeldir. Falan Allah'ı tanıdı denir. Ancak bildi denilmez.²³¹

²²⁷ BAĞDADÎ, Abdulkahir b. Tahir, Kitabu Usulî'd-Din, Beyrut, 1981, s. 247- 248.

²²⁸ RÂZÎ, Fahrüddîn, Mefâtihi'l-Gayb, terc: C. Sadık Doğru, S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, c. 1, Akçağ Yay., 1988. s. 453.

²²⁹ RÂZÎ, a.g.e., c.I, s. 453.

²³⁰ GÖLCÜK- TOPRAK, a.g.e., s. 116.

²³¹ İSFEHANÎ, Ragıb, Müfredâtü'l-Kur'an, Mektebetü'ş-Şamile, ths. c. I, s. 969.

Kelâmcılar marifet kavramını, ıstılahi açıdan yaklaşık olarak aynı manada tanımlamışlardır. Genel olarak marifete, Türkçedeki “bilgi” kavramıyla ifade edilen anlam yüklenmiştir.²³² Yalnız tartışmalı olan husus, iman kavramı karşısında “marifetin” nasıl yorumlanacağı noktasındadır.

Tasdik ile marifet her ikisi de kalbi bir iş olmalarına rağmen, marifet, tasdik kavramından daha geneldir. Çünkü tasdik kalbte bir kesb ve ihtiyar neticesi meydana gelir. Oysa marifet kesb ve ihtiyar olmaksızın kalbte beliren bilgidir. Bu yüzden çeşitli bilgi edinme yolları ile kalbte meydana gelen mücerred bilgiye iman denmez.²³³

Cehm b. Safvan (ö. 128/745)'ın kurucusu olduğu Cehmiyye Mezhebine göre, tasdik olmaksızın Allah'ı ve Peygamberin haber verdiği şeylerin doğru olduğunu bilmek, îman için yeterlidir.²³⁴ Bir anlamda iman ile bilgi özdeşdir.²³⁵ Hatta bu kimse ister doğruya doğru namaz kılsın isterse batıya doğru namaz kılsın, isterse beline zünnar bağlasın fark etmez(hakiki) mümindir. Şâfi mezhebinin önde gelen kelamcılarından olan Ebi Hüseyin Malati Cehmiye'nin bu görüşünü sert bir şekilde eleştirmiştir.²³⁶

Bazı kelamcılar Cehmiyye'nin bu görüşüne: “Eğer yalnız marifet îman olsaydı, ehl-i kitabın hepsi mü'min olması gerekirdi,” diyerek karşı tez üretmişler, bu iddialarını temellendirmek için de “Kendilerine kitap verdiklerimiz Muhammed'i oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Onlardan bir kısmı, doğruyu bile bile hakkı gizlerler.”²³⁷ ayetini delil getirmişlerdir.²³⁸

²³² EŞ'ARİ, Makalat, s. 132, 279; MATURİDİ, a.g.e., s. 380; SABUNÎ, a.g.e., s. 89, 90; TAFTAZÂNÎ,

Sadeddîn, a.g.e., s. 282; MERT M., a.g.m., s. 111.

²³³ MATURİDİ, a.g.e., s.380, 381; GÖLCÜK -TOPRAK, a.g.e., s. 119.

²³⁴ EŞ'ARİ, Makalat, s. 132.

²³⁵ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s.129.

²³⁶ MALATİ, Ebi Hüseyi Muhamed İbni Ahmed İbni Abdır Rahman, et-Tenbihu ve'r-Reddu Ala Ehli'l Ehvâi ve'l Bid'i, Mektebetü'l Ezheriyyetü litarasi, Kahire 1977, II.baskı, s. 149.

²³⁷ SABUNÎ, a.g.e., s. 89,90.

²³⁸ NESEFÎ, Ebu'l Muin, a.g.e., s. 59; SABUNÎ, a.g.e., s. 89, 90; GÜMÜŞANEVÎ, a.g.e., s. 39.

Aynı şekilde şeytan da Allah'ı tanıyor ve biliyor olmasına rağmen kıskançlık ve bencillik duygularına kapılıp kibirlenerek emre karşı gelmesinden dolayı küfre düştüğü ifade edilmiştir.²³⁹

Benzer bir durum için Firavun örneğini de vermek mümkündür. Zira Kur'an'ın bildirdiğine göre, Musa dedi ki: "Ey Firavun! Pekâlâ bilirsin ki, bu mucizeleri, birer ibret olmak üzere, ancak göklerin ve yerin Rabbi indirdi. Ey Firavun! Ben de seni helak olmuş zannediyorum."²⁴⁰ Ancak Firavun'un bu bilgisi o'nun küfre düşmesini engelleyememişti.

Kişiye îmana götürme noktasında bilgi önemli olmakla beraber, sadece gerçeği bilip bu bilgiyi ifade etmek, îman için yeterli değildir. Aynı zamanda bu dile getirişi bağlılık ve boyun eğmişlikle bir araya getirmek gerekir.²⁴¹ Hz. Peygamberin amcası Ebu Talib de, yeğeninin hak Peygamber olduğunu bildiği halde, çevrenin baskısından çekindiği için, içinde saklı tuttuğu onayı açığa vurmaktan kaçındı.²⁴²

2. 2. 1. 3. İkrar ve İman ilişkisi

Arap dilinde mastar olarak gelen bir şeyi i'tiraf ve isbat etmek anlamındaki "ikrar", kelimesi "**egarra**" fiilinden türemiştir. İkrar, kalb, dil veya her ikisiyle beraber olur. İkrarın zıddı inkârdır. İnkâra yakın bir anlam taşıyan "cuhûd", kalbin kabul etmesine rağmen dilin inkârıdır.²⁴³

Mürcie mezhebinden Cehm b. Safvan'ın marifeti imanının yegâne unsuru saydığını daha önce belirtmiştik. Ona göre, ikrar gereksizdir. Kişi, marifet sahibi olduktan sonra, diliyle bunu yalanlasa dahi mü'mindir.²⁴⁴

²³⁹ Bakara 2/34; İsra 17/27; Meryem 19/44.

²⁴⁰ İsra 17/102.

²⁴¹ MATURİDİ, a.g.e., s. 381.; İBNİ TEYMİYE, İman, s.129.

²⁴² Buhari, Menakıbu'l-Ensar 40, Cenaiz 81, Tefsir, Beraet 16, Kasas 1, Eyman 19; Müslim, İman 39; Nesai, Cenaiz 102.

²⁴³ İBNİ MANZUR, Lisanu'l-Arab, Daru's-Sadr, Beyrut ths., c.III, s. 106; El- Müncid Fi'l-Lügati'l-Arabiyyeti'-Muassira, Daru'l-Maşrik, Beyrut 2001, s. 1140, 1141; MUTÇALI, S., a.g.e., s.696.

²⁴⁴ EŞ'ARİ, Makalat, s. 132.

Aynı ekolden İbn-i Kerrâm, Cehm'in söylediklerinin tam zıddını savunmuştur. Ona göre de imanda asıl olan dilin itirafıdır. Kalbin marifetine itibar edilmez.²⁴⁵ Dikkat edilirse Cehm ve İbn-i Kerrâm, Mürcie mezhebinin farklı yönlerden aşırı uçlarını temsil etmektedirler.

Ancak, Kerramiler'in gerçekte, dil ile ikrar eden kimseyi mutlak manada mü'min ilan etmediğini Şehristani'den öğreniyoruz.

“İman dil ile ikrardır. Başka bir şey değildir. Ne kalp ile tasdiki ne de haricen işlene fiilleri kapsamı içine alır. Fakat bunlar kişiye mü'min derken, bir yandan dünya hayatının meseleleri ve dini yaşantının gerektirdikleri ile diğer yandan da bunun ahiret hayatı bakımından manası arasında bir ayırım yaparlar. Böylelikle onların görüşüne göre bir münafık dünyada yaşadığı sürece kelimenin gerçek anlamında mü'mindir. Fakat ahirette ebedi cezaya çarptırılacaktır.”²⁴⁶ Görüldüğü gibi, dil ile ikrar sadece dünyada kişiye mü'min vasfının yüklemesine sebeptir. Hakikatte ise, o kişi mü'min değildir.

Eş'arî, ikrarı, imanın bir rüknü saymaz. Ona göre ikrar, diğer vacipler gibi şer'an vaciptir.²⁴⁷ Bu nedenle konuşmaya gücü olmayan kimsenin imanı sahih kabul edilmektedir. İkrar durumundaki kişi de böyledir. Bu kişiler ikrarı terk etmelerine rağmen, imandan çıkmış sayılmazlar. Bu da gösteriyor ki, ikrar imanın bir unsuru değildir. İmanın asli unsuru tasdiktir.²⁴⁸

Maturidi(333/944) imanın, sadece dil ile ikrardan ibaret olup kalple ilişkisinin olmadığı iddiasına karşı imanın oluşmasına en uygun olan yerin kalp olduğu ve bu yeteneği kalbin taşıdığını iddia etmiştir.²⁴⁹

Maturidi bu iddiasını da delillendirirken Maide suresindeki “münafıkların kalpleri ile iman etmedikleri halde ağızlarıyla inandık

²⁴⁵ İBN HAZM, a.g.e., s. 106.

²⁴⁶ ŞEHRİSTANİ, a.g.e., c. I, s. 110; İCİ, a.g.e., c. III, s. 533; İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s.187.

²⁴⁷ EŞ'ARİ, el-Lüma s. 154, 155; İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 175.

²⁴⁸ GAZALİ, Ebu Hamid, İhya-i Ulumi'd-Din, terc. Ali Arslan, Merve Yay. İstanbul, ths. c. I, s. 363.

²⁴⁹ MATURİDİ, a.g.e., s. 373.

diyenler”²⁵⁰ ifadesini ve Hucurat suresindeki “Bedeviler inandık dediler. Deki siz henüz iman etmediniz ancak teslim olduk deyin (zira) iman henüz kalplerinize yerleşmemiştir.”²⁵¹ Ayetlerini ve bu ayetleri yanında yine başka ayetleri de iddiasına temel yapıyor.

Görüldüğü üzere İmam Maturidi, imanın sadece dil ile ilgili olmadığı aynı zamanda kalbi yani nazari bir tarafının da bulunduğu, kalben samimiyet olmayan imanın sahih bir iman olmadığına vurgu yapıyor. Sahih bir iman için hem kalbin hem de lisanın bir birine mutabık olması gerektiğini ifade ediyor.

Yakın dönem kelimcilerinden Abdülhamit Harputi(1842–1896) ise imanın ikrar boyutuna çarpıcı bir yaklaşım sergiliyor:

“İmanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğu görüşüne göre, ikrar, imandan bir cüz olup dilsizlik veya ikrah(zorlama)gibi bir nedenle herhangi bir özür olmadan onu terk eden kimse ebedi cehennemlik bir kâfir olur. Buna delalet eden nasslara gelince ‘ve her kim iman ettikten sonra kalbi iman ile mutmain olduğu halde -küfre zorlanan müstesna- Allah’ı inkâr ederse işte Allah’ın gazabı bunlaradır.”²⁵² ayeti kerimesi ile insanlar la ilahe ilallah deyinceye kadar onlarla savaşmakla emr olundum”²⁵³ hadisi nebevisidir.”²⁵⁴

Sonuç olarak ikrarı imanın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edenler olduğu gibi, onu imanın asli unsuru saymıştır. Kerramiyye ise onu bizzat iman olarak görmüştür.

²⁵⁰ Maide, 4/41.

²⁵¹ Hucurat, 49/14.

²⁵² Nahl, 16/106

²⁵³ Buhari, Salat 43.

²⁵⁴ HARBUTİ, Abdullatif, Tenkihu'l Kelam fi Akâid-i Ehli İslam, çev.: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, TDVY., Elazığ 2000, s. 212.

2. 2. 1. 4. Amel ve İman İlişkisi

İman-amel ilişkisi üzerine yapılan tartışma, İslam düşüncesinin şekillenmesinde en derin ve en etkin rolü üstlenmiş bir meseledir. Çünkü hilafet kavgasından tebarüz eden fikir ayrılıkları, savaşlar ve büyük günah meselesine getirilen ihtilafli yorumlar birçok oluşumun da tetikleyicisi olmuştur.

Amel imana dahil edildiği zaman, aralarında çeşitli rivayetlerde cennetle müjdelenmiş Hz. Osman ve Hz. Ali gibi,²⁵⁵ önde gelen bir çok sahabenin büyük günah işledikleri dolayısıyla tekfir edilmeleri gerektiği fikri ortaya çıkmıştı. Kimi gruplar ise, bu tutuma karşı anti tezler geliştirmeye başladılar. Ancak ortaya atılan her yeni fikir ardından başka bir fırkanın ya da mezhebin doğmasına sebep oluyordu.

İman-amel ilişkisine getirilen yorumlar aslında bir anlamda iman kavramına yüklenen anlamın bir yansımasıdır. Zira iman kavramına yüklenen anlamı incelerken görüldüğü üzere, iman-amel ilişkisinin en dikkat çekici ve diğer fırkalara göre marjinal diyebileceğimiz yorum, ilk olarak imanı amelle özdeş kabul eden Hariciler'den gelmişti. Mu'tezile'nin iman-amel yorumu ise, Haricî yaklaşımla bire bir aynı olmasa da buna yakınlık arz ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Şia ve Hadis taraftarları(ashabu'l hadis) da bir doktrin olarak aynı olmamakla beraber, bir bakıma Mutezile ile aynı konumdaydı. Yani Hariciler gibi, günahkârı mutlak manada kafir ilan etmese de tam anlamıyla da mü'min saymıyordu.²⁵⁶

Mutezilî anlayışa göre, taatlar imandandır demek, tâatlar imandır demek değildir. Bununla beraber "mümin ismi ancak, farzları eda eden, günahlardan kaçınan bir kimseye verilebilir."²⁵⁷ Dolayısıyla büyük

²⁵⁵ KURUCAN, Ahmet ve MERCAN, Zühdü, Cennetle Müjdelenen On Sahabi, Feza Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 32.

²⁵⁶ KUTLU, Sönmez, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, TDVY., Ankara 2000, s. 110.

²⁵⁷ KADI ABDÜLCEBBAR, a.g.e., s. 727.

günah işleyenin imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l menzile-teyn) bulunduğunu, işlediği günden dolayı tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade eder.²⁵⁸

Amelleri imana dahil etmeyen Mürcie, terkini helal görmedikçe, daha sonra kaza etmek suretiyle bir kimsenin namaz ve orucunu terk etmekle kafir olmadığı fikrini ileri sürmektedir. Hatta bir Peygamberi öldüren veya döven birisi bu fiili nedeniyle değil onu hafife alması, ona düşmanlığı ve kini dolayısıyla (Peygamberi, peygamber olduğu için öldürmesi dolayısıyla) kafirdir.²⁵⁹

Mürcie isminin kökeni bu ekolün düşünürlerinin, dışa ait olan işleri, iç iman'ın ardına koymalarından kaynaklanmaktadır. Fakat bu gerçekten hareketle Mürcî düşüncede amelin imana göre hiçbir değerinin olmadığını iddia ettikleri telakkisini benimsemek Mürcî düşünceye yapılan bir haksızlık olur. Zira Mürcî düşüncenin önde gelen simalarından olan, İbn Şebib, Ebu Sevban ve Ebu Şimr gibi düşünürlerin bazısının İslam'ın beş direği (İslam'ın beş şartı) dahil, itaat fiillerine büyük önem verdiklerini söylemek yerinde olur.²⁶⁰

Ebu Hanife, Hz. Peygamberin ashabından bir biri ile savaşan ve birbirini öldüren iki gurubu mümin kabul etmekle beraber hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğu konusunda, her ikisine haklı demenin veya haksız demenin bid'at olduğunu, bu sebeple en doğrusunun verilecek kararın Allah'a bırakılması olacağını açıkça belirtmiştir. Bu da gösteriyor ki, o bu iki grubun mümin olduğunu kabul ediyor. Fakat hangisinin haklı hangisinin haksız olduğu konusunda 'irca' fikrinin benimseyerek, bu konuda en iyi ve en doğru kararı ancak Allah'ın vereceğini söylüyor.²⁶¹

²⁵⁸ ÖZCAN Hanifi, a.g.e., s. 213.

²⁵⁹ ŞEHRİSTANİ, a.g.e., c. I, s. 143.

²⁶⁰ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 124.

²⁶¹ KUTLU, Sönmez, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, s.108.

Eş'ariler ise amellere, imanın harici eserleri olarak bakmışlardı. Burada amel, imanın müsebbebi (meyvesi)dir. Bu bakımdan amele de mecazen iman denilir.²⁶²

Eş'arilere göre, Mutezile'nin dediği gibi, fâsık ne mü'min ne de kafir olsaydı, o takdirde onda ne küfür ne iman mevcut olurdu. Bu takdirde ne muvahhid ne de mulhid ve ne veli ne de düşman olurdu. Bunlar mümkün olmayınca Mutezile'nin dediği gibi fasık ve mümin olması da mümkün olmazdı.²⁶³

Maturidilikte ise, genel yaklaşım bedeni fiilerin imanın bir parçası olmadığı yönündedir. Sabuni imanı, kalbin tasdiki, ikrarı ise, bu tasdikin bir alameti olarak görüyor. Sabuni'ye göre, kimde kalbindeki tasdiğin emaresi olarak ikrar bulunursa bu kimse mü'min vasfına sahip olur. Dolayısıyla o kimsedeki tekzip tasdik ile; inkar da ikrar ile değişmedikçe o kişiye kafir denilemez.²⁶⁴ Sabuni'nin bu düşüncesinde anlaşılıyor ki iman tamamen kalbi bir şey olup yine kalbi bir hareketle inkar ameliyesi gerçekleşmedikçe bir kimse kafir olarak vasıflandırılmaz.

2. 2. 2. İmanın Boyutları

İman edilmesi gerekli hususlar ve imanın niteliği konusu incelenirken, ne şekilde iman edilmesi gerektiği, imanın dereceleri ve kıymetli bir imanın niteliği nasıllığı hakkında Kelamın pratiğe yansıması olan akaid ilmi açısından farklı bir ayrıma gidilmiştir. Şimdi biz bu ayrımı çok kısa olarak inceledikten sonra ilk zahitler olan ve daha sonra felsefi bir yapıya bürünecek sûfi düşünüşün teşekkülüne temel teşkil eden ashabın iman anlayışını incelemeye geçebiliriz.

²⁶² İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 175.

²⁶³ EŞ'ARİ, Lûma, 154, 155.

²⁶⁴ SABUNİ, a.g.e., s. 81.

2. 2. 2. 1. İmanın Taklidi ve Tahkiki Boyutu

Çalışmamızın bu bölümünde geleneksel kelim ekollerinin meseleye genel yaklaşımını vermek suretiyle genel anlamıyla iman kavramının incelemesini tamamlamış olacağız.

Kişinin hiçbir kanıt aramadan, araştırıp incelemeden, anne ve babasından, çevresinden, duyup öğrendikleriyle yetinerek, yaratıcıyı, eserlerini ve mesajlarını derinlemesine düşünmemesi, temel Kur'ânî gerçeklere safça inanması, "taklidi iman" olarak ifade edilirken,²⁶⁵ diyalektik boyutlarda değil, fakat eşya ve olaylara bakarak bunların dayandıkları sebep ve hikmetler üzerinde düşünerek Kur'ânî gerçeklere, basiret ve bilinçle inanmak ise, "tahkiki iman" olarak tarif edilir.²⁶⁶

Ama tartışmanın başlangıcı bu kadar da basit bir tariftan kaynaklanmıyor. Bu tartışmanın esası, Allah'ı bilmenin, kesbi oluşu ve bunun akli olgunluğa erişmiş kimselerin temel sorumluluğu olarak kabul edilmesini esas alarak, taklide dayalı imanın geçersiz sayılacağı ilkesine dayalı bir tartışmadır.²⁶⁷

Eş'ari düşüncesinde mesele, Kur'an'dan hareketle temellendirilir. Bu görüşe göre, Allah kullarına kendisinden sakınılmasını emretmiştir.²⁶⁸ Sakınma ise, ancak onun kudretini ve kadirliğini tanımakla gerçekleşebilir. Bu yüzden Allah kendisinin bilinmesini emretmiş, kullarını buna teşvik etmiş, terk etmeyi zem etmiştir.²⁶⁹ Şu halde Eş'ari'nin anlayışına göre, Allah'ı bilmek kesbidir. Gerek Muhammed b. Cerir et-Taberi, gerekse de Eş'arilerin tümü istidlale dayanmayan bir imanın sahih olmadığını ve böyle bir imana sahip olan kimseye de müslüman nazarı ile bakılmayacağını söylemişlerdir.²⁷⁰

²⁶⁵ SÂBÛNÎ, a.g.e., s. 173.

²⁶⁶ SABUNÎ, a.g.e., s. 90.

²⁶⁷ DEMİR, Hilmi, a.g.t., s. 66.

²⁶⁸ Nisa ,4/1.

²⁶⁹ Muhammed 47/19; Bakara 2/196, 235; Enfal 8/25, v.d.

²⁷⁰ DEMİR, Hilmi, a.g.t., s. 67.

Mutziî düşünce de ise, ameli ve bilgiyi önceledikleri bilinen bir gerçektir. Düşünce sistemlerindeki aklın temel rolü, onların iman anlayışlarında da belirleyici olmuştur. Bu nedenle onlar aklın Allah hakkında bilgiye ulaşabileceğinden hareketle imanda taklide karşı çıkmışlardır. Bu anlamda Meşhur Mutezilî kelamcı Kadı Abdulcabbar “taklidin doruluğunu kabul etmek, gerçeği inkar etmektir” diyor.²⁷¹

Maturidî'nin bu konudaki tavrı da Eş'ari ve Mutezilî yaklaşımdan pek farklı değildir. Kitabu't-Tevhid isimli eserinin girişinde taklidin geçersiz olduğu ve dini esasların akılla ve delil ile bilinmesi gerektiğini savunan Maturidî, taklidî imanın geçersizliğini kabul eder.²⁷²

Bir Maturidi kelamcısı olarak bilinen Nureddin Sâbûnî'nin, “Mukallidin İmanı” başlığı altında eserine aldığı “taklid-i iman” kavramına yaklaşımı ise, İmam Maturidi'nin düşüncesi ile pek de paralellik arz etmemesi dikkat çekicidir. Sabuni meseleyi şu şekilde izah eder:

“Ehli kıble mukallidin imanın sıhhati konusunda ihtilaf emişlerdir. Ebu Hanife, Süfyan-ı Sevri,²⁷³ Malik,²⁷⁴ Evzai ve bütün fukaha ile hadis alimleri ‘Mukallidin imanı sahihtir. Fakat o, delile dayalı olarak iman etmediği için asi/günahkardır.’ demiş(ler)dir. Rüstüfî ve Hâlimi (r.a), imanın sıhatinin şartı, Mucizenin delaletiyle kişinin Peygamber (a.s)’ın söylediği şeyin doğruluğunu bilmesidir demiştir.

Eş'ari'ye göre ise, bunu aklın delaletiyle bilmesi (gerekir), onu dili ile ikrar etmesine ve (bu meselede) karşıt

²⁷¹ DEMİR, Hilmi, a.g.t., s. 68.

²⁷² DEMİR, Hilmi, a.g.t., s. 68.

²⁷³ Süfyan b. Said b. Mesruk es-Sevri, Ebu Abdillâh; Hadis iminde bütün mü'minlerin emiri, hadis hıfzında “Hüccet”, “El- Camiu'l Kebir” ve “Camius'-Sağir” isimli her biri hadisle ilgili kitabı ve “Feraiz” mevzuunda kitabı vardır. 161/778 yılında vefat etmiştir. (Bkz. Sâbûnî, a.g.e., s. 89.)

²⁷⁴ Malik b. Enes b. Malik el-Asbahi el-Himeyri, Ebu Abdillâh; Ehli sünnetin dört mezheb imamlarından biri, 179/795 yılında vefat etmiştir. (Sâbûnî, a.g.e., s. 89.)

görüŖlü olan kimse ile tartışmaya girmesine gerek yoktur.²⁷⁵
 Bu aynı zamanda kelimcilerin genelinin de görüşüdüdür.
 Mutezile de “Her bir meseleyi aklın delaletiyle şüphelerin yok
 edileceği bir şekilde bilemedikçe mü'min olmaz” demiştir.²⁷⁶

Sahih olan Ehl-i ilmin genelinin kabul ettiği görüştür.
 Zira iman mutlak tasdikten ibarettir. Nasıl ki bir kimseye
 haber verilir, o kimse de haberi tasdik eder, onun için habere
 inandı denilmesi doğru olursa; mukallide de inanılması
 gereken hususlar haber verilir. Eğer tasdik ederse mümin
 olur...”²⁷⁷

Sabuni'ye göre, marifet(bilme), imandan farklı bir şeydir. Her bilenin
 iman etmiş olmadığını ifade ettikten sonra, tıpkı Mâturudî'nin yaptığı gibi,
 ehl-i kitabın Hz. Peygamberin nübüvvetinin hakikatini bildikleri halde tasdik
 etmemelerini de düşüncesine delil olarak getirir. Bu nedenle tahkiki iman
 meselesinde asıl görüş ayrılığı medeniyetten uzak bir noktada doğup
 yaşadığı halde varlık ve kainat hakkında tefekküre dalmayana kainattan ve
 yaratıcıdan haber verilemesi üzerine o kimsenin kendisine haber verileni
 tasdik etmesi noktasındadır. Sabuni'ye göre, medeniyetin içinde doğup
 gelişen ve müslüman toplum içinde yaşayarak, eserlerini gördüğünde
 yaratıcıyı yücelten ve kabullenen kimsenin imanı taklid sınırını aşan bir
 keyfiyettir.²⁷⁸

Mensubiyet olarak Eş'ari olmakla beraber bu meselede Eş'ari
 nazariyeyi dolaylı olarak eleştiren meşhur filozof ve kelimci
 Gazâli(505/1111), Mu'tezileye de atıfta bulunarak, Gazâli dini hükümlerin

²⁷⁵ İzutsu,'nun ifadesiyle başkalarının otoritesine dayalı iman meselesinde Eş'ari, “Hakikatte
 takliden iman eden kimse, ne müşrik ne de kafirdir.” Fakat böyle bir kimse mü'minmidir
 sorusuna ise, Eş'ari, “Ben koşulsuz olarak mü'min demem cevabını vermiştir.”(İZUTSU,
 s.149)

²⁷⁶ Mutezililere göre, akklı olan ister çocuk, ister yetişkin olsun, gerekli bilgiye sahip olmama
 mazereti yoktur. Çünkü(aklı ona gerçeği aramayı farz kılar. Bu yüzden akklı olan çocuğun
 zaruri olarak imanı olması gerekir. Çünkü akklı vardır. Eğer iman etmeden ölürse
 cezalandırılacaktır.

²⁷⁷ SÂBÛNÎ, a.g.e., s. 89.

²⁷⁸ SABUNÎ, a.g.e., s. 90.

ayrıntılarını, mantıki ispatlar yoluyla bilmeyen ve fazla eğitilmiş olmayan saf müslümanları kafir olduğunu iddia ederek onları tel'in edenlere karşı eleştirel bir tavır takınıyor. Gazâli, böyle bir görüşün ilahi merhametin sonsuz kapsamını son derece daralttığını ve cenneti hak edecek olanların yalnızca uzman kelimciler olacağı şeklinde saçma bir neticeye vardığını söylüyor.²⁷⁹

Ayrıca geleneksel teolojinin insan zihninde iman doğuşu ile hemen hiçbir ilgisinin olmadığına işaret ederek; iman soyut ispatlar, sistematik tasnifler, kılı kırk yaran münakaşalar v.s. gibi akli faaliyetler ile elde edilecek yapıda olmadığını iddia ediyor.²⁸⁰

Gazâli, bizzat Allah'ın kullarına ücretsiz bir ikramı olarak kullarının kalplerinde attığı bir çeşit ışık ve nur olarak tanımladığı imanı, bazen de ruhun derinliklerinden gelen, lisan ile ifadesi tamamen imkânsız, sıkı ve dayanılmaz bir kanaat olduğunu ileri iddia ediyor.²⁸¹

İzutsuya göre, bir insanda kelamın sağladığı mantıki ispatların bir iman sebebi teşkil ettiği inkar edilmez bir gerçektir. Ancak tek gerçek de değildir. Ayrıca böyle durumlar çok nadirdir. Çoğu zaman, teolojik argümanlar eğitim düzeyi düşük sıradan insanların kafasını karıştırmak üzere özel olarak icat edilmiş şeyler izlenimini vermektedir. İnsanların kalplerine iman aşılımdan ziyade, profesyonel ilahiyatçıların fikirleri, görüş ayrılıkları ile birlikte kalplerde imandan daha fazla uzaklaşma oluşturmaktadır.²⁸²

İzutsu bu yaklaşımı ile Gazâli'nin imanı soyut ispatlar, sistematik tasnifler, kılı kırk yaran münakaşalar v.s. gibi akli faaliyetler ile elde edilecek bir olgu olmaktan çok bir lütuf, ön kabul ve kani olma düşüncesine yakın bir tutum sergiliyor. Yalnız şunu unutmamak gerekir ki, Kur'an akla²⁸³, bilgiye²⁸⁴,

²⁷⁹ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı'ndan naklen Gazâli, s. 150.

²⁸⁰ GAZALİ, Ebu Hamid, El- Munkız min'd-Dalal, Umran Yay. İstanbul 1996, s. 36-39, 52, 53.

²⁸¹ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 150, 151.

²⁸² İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s.151.

²⁸³ Bakara 2/197; Sa'd 38/29; İbrahim 14/54, v.d.

²⁸⁴ Yusuf 12/22; Kehf 18/65; Hac 22/54.

araştırmaya²⁸⁵ yönelik ayetleri zikrederek bilginin ve bilmenin önemine²⁸⁶ vurgu yapıyor. Bu yüzden elbette ki imanın metafizik bir boyutu olduğu, ruhta inkişaf eden bir yönü ve manevi bir ikram olduğu düşünülebilir. Ancak şurası da bir gerçektir ki, bilgiye ve bilmeye dayalı olarak sağlam bir temele oturtulan düşüncenin yıkılması çok daha zordur.

²⁸⁵ Al-i İmran 3/7.

²⁸⁶ Ra'd, 13/19;Tevbe 9/11.

III. BÖLÜM: SUFİ DÜŞÜNÜŞTE İMANA YAKLAŞIMLAR VE İMANI DAYANDIRDIKLARI TEMELLER

3. 1. SUFİ DÜŞÜNÜŞE TEMEL OLARAK TENZİL DÖNEMİNDE İMANA YAKLAŞIMLAR

Kur'an'a göre, dinin temelini “iman” oluşturur. Diğer unsurlar ise bunu takip ederler. İmanın olmadığı yerde, diğer öğelerin varlığı, bir anlam kazanmaz. Bu nedenle Allah (c.c), “Ey iman edenler!” şeklinde hitap ederek imanı muhatab almıştır.

İman kavramını Kur'an'da kullanılış şekliyle tüm itaat fiilleri ile, itaatsizlikten kaçış eylemlerinin adıdır. Olumlu yahut olumsuz olsun, kişi bunlarla Allah'ın cemalini arar. Bu anlamıyla iman, Allah'a hizmet amacı ile itaat fiillerini yerine getirmek ve itaatsizlik eylemlerinde bulunmamak demektir. İslâm kelimesi ise, küfre ve fık'a zıd manası da (yani ilahi bir teknik terim olarak) kullanıldığı zaman “iman” ile aynı şeydir.²⁸⁷

Rivayete göre, Abdullah İbn Selâm ve ehl-i kitap'tan bir topluluk, Hz. Peygamber'e geldiler; kendisine ve kendisine gönderilen kitaba, Musa ve Tevrat'a, Üzeyir'e inandıklarını, fakat bunların dışındakilere iman etmediklerini söylediler. Hz. Peygamber de “hayır, Allah'a, bütün peygamberlerine, Muhammed'e, Kur'an'a ve ondan önceki her kitaba iman ediniz” buyurdu. “ (Bunu) yapmayız dediler. Bu ayet nazil oldu ve bunun üzerine hepsi iman ettiler.²⁸⁸

Söz konusu ayette, îman edilmesi gereken dört esastan bahsedilmiştir. Ancak burada dikkat çeken bir husus, iman fıkrasında Allah'a, Peygamberine, ona indirdiği kitab'a ve daha önce indirdiği kitaba iman zikredilmişken, küfür fıkrasında melekler ve ahiret günü de zikredilmiş, tekil olan “resul” kelimesi ise “rusûl” şeklinde çoğul yapılmıştır. Bu hususa dikkat

²⁸⁷ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 85, 86.

²⁸⁸ ZEMAŞERÎ, el-Keşşâf, I, 71.

eken Elmalılı, bu maddelerin “Allah’a iman, peygamberlere iman, kitaplara iman” şeklinde  mertebede zetlenebileceğine, yani bu  esasın diğ er iman esaslarını da muhtevi olduğuna, dolayısıyla peygamberlerden birini, melekleri veya ahiret gününü ink ar eden bir kimsenin Allah’ı da ink ar etmiş olacağına işaret etmektedir.²⁸⁹

Nitekim Bakara S uresi’inde ayette daha net bir şekilde bu hususiyet vurgulanmıştır:

“Peygamber, Rabbi’nden kendisine ne indirildiyse ona iman etti. Müminlerin de hepsi Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler. Biz Allah’ın peygamberleri arasında ayırım yapmayız, duyduk ve itaat ettik. Ey Rabbimiz, bağışlamanı dileriz, dönüş ancak sanadır.”²⁹⁰

Bu ayette de aynen ilk ayette olduğ gibi, iman’ın ilk beş şartını, yani Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe iman ifadesini görüyoruz. Ayrıca burada Peygamberlere iman konusunda ek bir ayrıntı da bulunmaktadır. Bunun dışında “işittik ve emrine uyduk; affını ve mağfiretini dileriz” ifadeleriyle de ikrar, itaat ve istiğfar gibi unsurlar da zikredilmektedir. Aslında bu ayetler daha öncede getiğ gibi klasik kelamda çok tartışma konusu olan ikrar kavramını (işittik ve itaat ettik) zikrediyor. Fakat mesela Ammar b. Yasir’in küfr kelimelerini söylemesine Hz. Peygamber tarafından izin verilmesi dikkat çekicidir.²⁹¹

H . Peygamber (a.s) ise, Kur’an’ı tebliğ, teby n ve uygulayan Allah’ın elçisidir. Bu yüzden dini ilimlerle alaka duyan herkes gibi s filer de H . Peygamber’in sünnetine gerek teorik ve gerekse pratik açıdan büyük önem vermişlerdir. Öncelikle  d b konuları olmak üzere sünnete olan bağılılıkları dikkat çekicidir. S filerin hadise bağılılıkları çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Onlar s fi olabilmek için sünnete bağılılığ şart koşmuşlardır. Bu

²⁸⁹ YAZIR, a.g.e., c. III, s. 105.

²⁹⁰ Bakara 2/285.

²⁹¹ KANDEHLEV , a.g.e., c. I, s. 281, 282.

hususta pek çok sūfi görüş belirtmiştir.²⁹² Özellikle ilk tasavvuf klasiği kabul edilen Ebû Nasr Serrâc (ö.378/988) el-Luma' adlı eserinde sūfilerin peygamber ve sünnet telakkisiyle ilgili önemli bilgilere yer verdiğini görmekteyiz. Serrac'ı naklettiğine göre, Peygambere tabii olmamakla, Kur'an'a karşı çıkmış sayılır. Bu yüzden onlar dini esasları sağlamlaştırdıktan, ilahi hududu koruduktan ve bu konularda hiçbir sünnet bırakmadan hepsini yerine getirdikten sonra, Hz. Peygamber'in her türlü halini araştırarak nefislerini ona uydurmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in sevdiğini sevmeye, beğenmediğini beğenmemeye, düşmanına düşman, dostuna dost olmaya çalışmışlardır.²⁹³

İslami ilimlerin temelini teşkil etmede ikinci kaynak konumundaki hadisin nakilcileri ve Peygamberin yaşantısının genel bir ifadesi olan sünnetin sonraki nesillere ulaşmasında ashabın üstlendiği görev hayati bir önemi haizdir.²⁹⁴ Bu yönüyle sūfilerin zihin dünyasının şekillenmesinde etkili olan ashab-ı kiramın iman ile alakalı fikirlerinin tespiti önemlidir. Çünkü ashab-ı kiramın anlama, yorumlama ve pratike etme şekli, içinde sūfiyenin de bulunduğu birçok grup tarafından kendilerine ait düşünce iklimlerine yine kendilerine özgü bir yorumla²⁹⁵ transfer edilmiştir.

Ayetlere ve hadislerle iş'ari yorumlar getirmek suretiyle deruni anlamlar yükleyen suffiye düşüncesinde, kendi fikirlerine ashab-ı hatta, ordan hareketle, Hz. Peygamberi ve Kur'an'ı referans göstermelerinin²⁹⁶ en bariz kanıtı, düşüncenin müessesleşmiş hali olan tarikatların her birinin meşreplerini, bir sahabeye dayanmasıdır. Mesela bu gün birçok tarikat veya tasavvufi akım Hz. Ali'yi kendi yollarının başı saymaktadır.²⁹⁷ Sūfi düşünce,

²⁹² Sūfilerin sünnete bağlı olduklarını ve bid'atlardan şiddetle kaçındıklarına dair 40'tan fazla meşhur mutasavvıfların görüşleri için bkz. Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ, el-l'tisâm, Beyrut-ths., I, 89-99.

²⁹³ SERRÂC, a.g.e., s. 93-95.

²⁹⁴ KANDEHLEVÎ, Muhammed Yusuf, Hayatu's-Sahabe, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, c.I, s.5-8.

²⁹⁵ EREN, Sıddık Naci, Allah'a ve Resulüne En Yakın Yol, Demir Kitabevi, İstanbul 1985, s. 13-17; SERRAC, a.g.e., s. 127-148.

²⁹⁶ GÜLER, İlhami, Sabit Din, s. 74.

²⁹⁷ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 25.

müracaat ettikleri hadislerin, sahabe fillerinin tespiti ve bunların kendi fikir dünyalarında nasıl akis bulduğunun incelemesi sûfi düşüncedeki iman anlayışının ortaya konmasına büyük katkı sağlayacaktır.

3. 1. 1. Sûfilere Model Olarak Ashabın İman Anlayışı

Dinin sahabenin zamanında olduğu gibi, iman kuvvetine bağlı olarak saf ve berrak bir şekilde ebediyen devam etmesini isteyenlere ve bu düşüncede olanlara, bu fikri savunana ve bu uğurda her türlü fedakârlığı gösterip gayret sarf edenlere “selefiyye” denildiğini biliyoruz.²⁹⁸ Bu dönemi idealize ederek devam ettirmeye çalışan selefiyyeden kastın sahabe ve onların yolunu takip eden tabiun ve onların yolunu devam ettiren diğer guruplar²⁹⁹ olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁰ İlk dönem selefin çoğunluğuna göre ise, hakim olan düşünce iman(akaid) meselelerine tevakkuf (susup durma) ve dinde cedel konusunda ifrata kaçamayıp bu işe bulaşmamaktır. Kitaplar Peygamberden, sahabeden ve tabiinden rivayet edilen akideye müteallik şeylerde cedel yapmaktan şiddetle men eden nakillerle doludur. Bu durum selefin akide saflığına neden olmuştur.³⁰¹ Asr-ı saadet olarak nitelenen bu dönem yeniden inşaa dönemidir. Putpereslikten gelen bir toplumun zihin dünyalarını, temizleyip yeni baştan en yeni değerler silsilesi ile donatma sürecidir.³⁰²

Temeli vahiy ile atılan ve Peygamberin kontrolünde yükselen İslam toplumunun ilk müntesipleri olan ashab, Allah elçisi hayatta iken imana veya amele taalluk eden her hangi bir meselede pek fazla söz söylemez, fikir beyan etmezdi. Kendi düşüncelerini ifade ettikleri zamanlarda ise, son

²⁹⁸ TOPALOĞLU, Bekir, İsbat-ı Vacib, s. 32.

²⁹⁹ Kuşeyri, er-Risale’de (s. 87) Sufiyyenin Selef itikadı üzere olduğu iddia etmişse de bu görüşü eleştirilmiştir. Bkz. Taftazani, İslam Akaidi(Şerhu’l Akaid), s. 27.

³⁰⁰ GÖLCÜK, Şeraftin, Kelam Tarihi, s. 59, 60.

³⁰¹ ABDULHAMİT, İrfan, İslam’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1994, s. 137.

³⁰² CABİRİ, Muhammed Abid. Arap-İslam Aklının Oluşumu, çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 45,55.

noktayı koyan hep Hz. Peygamber(a.s) olduğu için o döneme ait meşru her türlü fikir veya düşüncenin referansı yine Hz. Peygamber oluyordu. Hz. Peygamber bizzat inen ayetleri pratik hayata tatbik etmek suretiyle uygulama formunu belirliyor bu manada ashab-ı kirama örnek oluyordu. Şayet uygulamada bir sorun çıkarsa ashab-ı kiram meseleyi ilk elden çözme imkanı buluyordu. Dolayısı ile asr-ı saadet olarak nitelenen bu dönemde münferid sapmaları³⁰³ saymasak hem ameli hem de itikadi anlamda bir sorun yaşanmıyordu.³⁰⁴

Ashab teşbihe, teccime ve te'vile karışmadan inanç esaslarına şüpheden uzak sağlam bir iman ile inanıyorlardı. Zira birçok mucize ile Peygamber karşılarında duruyordu. Akıllarına takılan en ufak bir meseleyi dahi Peygambere sorup aldıkları cevapla mutmain oluyorlardı.³⁰⁵ Taftazânî(ö.793/1390)'nin ifadesine göre, ashâb inançlarının temiz olmaları; peygamberle sohbet etme bereketinden feyiz almaları³⁰⁶ onları teslimiyetçi bir ruha büründürmüştür. Bu manada ashabın imanı ilim ve hal³⁰⁷ yönünden gerçekleştiği ifade edilir.³⁰⁸

Bununla beraber, ashab-ı kiramın, Hz. Peygamber hayatta iken sorunlarının kolayca çözümler olması onların düşünce dünyalarında, iman konuları ile ilgili hiç bir fikri hareketin, muhakeme ve istidlalin mevcut olmadığını iddia etmek de doğru değildir. Gelen bazı sahih rivayetlerde, ashabın, "iman-ı istidlali" mertebesine yükseliş gayretini görmekteyiz.

Meselâ "Eş-Şerid İbnu's-Süveyd es-Sakafî (r.a)'dan riayet edilen; "Ey Allah'ın Rasûlü, dedim, annem bana, kendisi adına mü'mine bir cariye azad etmemi vasiyet etti. Benim yanımda, Sudanlı siyah bir cariye var onu azad

³⁰³ AYNİ, Umdu'tü'l Kari Şerhu Sahihi Buhari, el-Mektebetü's-Şamile, c. 20, s. 65.(3605 nolu hadis şerhi)

³⁰⁴ TOPALOĞLU, Bekir. Kelam İlmi, s. 19.

³⁰⁵ TOPALOĞLU, Bekir, Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), DİBY. Ankara 2001(9.baskı),s. 31, 32; TOPALOĞLU, Kelam İlmi, s. 20

³⁰⁶ TAFTAZÂNÎ, Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Akâid, (haz.Süleyman Uludağ) Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s.94, 95.

³⁰⁷ Hz. Peygamberden dini görevlerini ve sorumluluklarını malumat olarak alıyor ve Hz. Peygamberin örneğinde hayatlarına tatbik ediyorlardı.

³⁰⁸ TAFTAZÂNÎ, Ebu'l Vefa, Ana Konularıyla Kelam, s.16.

edeyim mi? Hz. Peygamber (a.s.) çağır onu göreyim dedi. Çağırdım ve geldi. Cariyeye sordu. “Rabbin kim? Cariye: “Allah!” dedi tekrar sordu “Ben kimim?” Cariye: “Allah’ın elçisisin!” “Bunu azad et, zira mü'minedir”³⁰⁹ şeklinde rivayet edilen hadis ikrarın mü'min vasfını almak için yeteğine işaret ederken Ammar hadisesi³¹⁰ ise, tam tersine ikrarın bam başka bir boyutuna matuftur. Yani Peygamber (a.s) bir taraftan ikrarı imanın emaresi sayarken diğer taraftan ikrarı bırakın küfr kelimelerini söylemeyi bile imana zarar vermeyeceğini bu noktada imanın kalbi bir tasdik olduğuna işaret ediyor. Aynı şekilde münafıklar bilindiği halde onların dil ile ikrarları, mü'min gibi muamele görmesine neden olmuştur.³¹¹

Yine Hz. Peygambere gelen birisi şöyle diyor:

“İçimde öyle bir şey hissediyorum ki, onu söylemektense yanıp, kömür olmayı tercih ederim.” Peygamber(a.s)’ın ona cevabı “Kulun halini(iman derecesini taklitten) vesveseye yükselten Allah’a hamd olsun” olmuştur.³¹² Hz. Peygambere vesvese hakkında sorulduğunda ise, Hz. Peygamber, bu soruya “imanın halis olanıdır” cevabını verdiği rivayet edilmiştir.³¹³

Hz. Peygamber, “İçimizden öyle şeyler hissediyoruz ki, her hangi birimiz bunu söylemeyi dahi büyük günah addeder.” ifadesine “Bu imanın ta kendisidir.”³¹⁴ karşılığını veriyor.

İbn-i Abbas(68/687)’ın naklettiği rivayetteki, “İçimde öyle bir şey hissediyorum ki, onu söylemektense yanıp, kömür olmayı tercih ederim.” sözüne karşılık ise, “Kulun halini(iman derecesini taklitten) vesveseye

³⁰⁹ Ebu Dâvud, Eymân 19; Nesâî, Vesâya 8.

³¹⁰ KANDEHLEVÎ, a.g.e., c. I, s. 281, 282.

³¹¹ Sezikli Ahmet, Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri, TDVY., Ankara 1997, s.202-217.

³¹² Ebu Davut, Edeb 109, Ahme d. Hanbel, Müsned, I, 240.

³¹³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 456, VI, 166.

³¹⁴ Müslim, İman 209; Ebu Dâvud, Edeb 118.Hadisi Abdullah b. Mesut (32/653) rivayet etmiştir.

yükselten Allah'a hamd olsun." diyor.³¹⁵ Görüldüğü gibi burada tamamen içe dönük bir sorgulama ve hakikati bulmaya gayret vardır.

Farklı bir rivayet ise, şöyledir: "Hz. Peygamberin, yanına biri gelip: "Îmân nedir?" diye sordu. O da "Îmân; Allah'a, Meleklerine, Allah'a mülâkî olmağa (yâni Rû'yetu'llâh'a), Peygamberlerine inanmak, öldükten sonra dirilmeğe inanmaktır." cevâbını verdi..."³¹⁶ "Cibril hadisi" olarak şöhret bulmuş olan bu nakilde olduğu gibi melek tarafından peygamberle bir diyalog şeklinde anlatılan iman, bir bilgi aktarımıyken, daha öncede geçen Ebu Hureyre ve ibni Abbas rivayetlerindeki, peygamber ve ashabı arasındaki diyalog ise aslında bir sorgulama ve hakikati bulma çabasıydı.

Bazı kimselere göre, tasavvufun da kökeni olarak kabul edilen suffa ehlinde olan Harisiye, Peygamber(a.s), imanın hakikatini sordu. Haris şöyle cevap verdi:

"Nefsimi dünyadan çektim, gündüzümü susuz, gecemi uykusuz geçirdim. Şimdi rabbimi açıkça görür gibiyim. Cennetliklerin ziyaretleşmelerini ve cehennem halkının bir birlerine yakınmalarını görür gibiyim." Zayıf olduğu düşünülmekle birlikte, bu hadisin sûfi düşüncesinin teşekkülünde ashabın yaşantısının referans olduğu tezine destek verdiği söylenebilir.³¹⁷ Bilindiği gibi sufi düşüncede dünyadan el etek çekerek kalbi Allah'a yöneltmek esastır. Gerek ashabın anlayışını gerekse de sufilerin bu anlayışları kendi öğretilerine nasıl transfer ettiklerini ashabın iman anlayışlarının pratiğe yansması başlığı altında ayrıca ele alınacaktır.

Bu hadislerin tamamını göz önünde bulundurduğumuz taktirde iman ve amelin şöyle bir ilişki içerisinde olduğunu görüyoruz. Hz. Peygamber'in Cibril hadisinde "İman nedir?" sorusuna verdiği cevapta ifadesini bulan ve kalbin tereddütsüz bir şekilde tasdikine dayanan iman; lügat anlamındaki iman karşılığıdır. İmanın bu boyutu, kalbin ameli olması yönüyle iman aslı ve özüdür. Bu boyuta "asl" veya "tasdik" diyebiliriz. Ameller ise, iman dışı

³¹⁵ Ebu Davut, Edeb 109, Ahme d. Hanbel, Müsned, I, 240.

³¹⁶ Buhari, İman 47.

³¹⁷ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasvvufu, s. 37.

yansıyan şeklidir. İslâm kavramı içerisinde amellerle beraber zikredilen "ikrar" ise, iman ile ameller arasında köprü mesabesindedir. Yani ikrar, bir yönüyle kalpteki tasdikın ispatı, diğer yönüyle ise insanın bir organı olan dilin amelidir.

3. 1. 2. Ashabın İman Telakkilerinin Sufi Düşüncedeki Yansıması

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki bütün ashabı zihni potansiyelleri açısından aynı seviyede değerlendirmek doğru bir davranış olmayacaktır.³¹⁸ Kimi İslam'ın ilk yıllarında iman ile tanışırken kimileri hicretten sonra İslam'a girmişlerdi. Hz. Ebu Bekir gibi, sadakatli ve peygambere bağlı, Hz. Ömer gibi ufku geniş, Abdullah b. Selam gibi ehli kitaptan olan da vardı; zihin dünyaları daha dar olan bedeviler de vardı.³¹⁹ Dolayısı ile vahyin yorumlanmasında her sahabe bir özgünlük ifade ediyordu.³²⁰

Gelecek olan hadislerde "Ebu Zerr (32/652) gibi bazı sahabelerin imanı fiil ile ilgisinin araştırılması olarak zikredilebilir.

"Hz. Peygamber (a.s.v) buyurdular ki; "Bana Cebrail (a.s) gelerek "Ümmetinden kim Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşmadan ölürse cennete girer müjdesini verdi "dedi. Ben (hayretle) "zina ve hırsızlık yapsa da mı?" diye sordum. "Hırsızlık da etse, zina da yapsa" cevabını verdi. Ben tekrar; yani hırsızlık ve zina yapsa da ha! dedim. "Evet", dedi. "Hırsızlık da etse, zina da yapsa!" Hz. Peygamber (a.s.v.) dördüncü keresinde ilave etti: "Ebu Zer patlasa da cennete girecektir."³²¹

Görüldüğü gibi Ebu Zerr zımnen de olsa imanı amel ile ilişkilendirmeye çalışıyor fakat her defasında peygamber (a.s) verdiği

³¹⁸ ERUL, Bünyamin, Sahabenin Sünnet Anlayışı, TDVY., Ankara 1999, s. 287, 288.

³¹⁹ SARICIK, Murat, Sahabe Modeli, Nesil Yayınları, İstanbul 1997, s. 282.; ERUL, Bünyamin, a.g.e., s.192.

³²⁰ ERUL, Bünyamin, a.g.e., s.190-195.

³²¹ Buhari, İman 47.

cevapla adeta buna sed çekiyor.³²² Sûfiler, günah işleyeninin durumu hakkında Ebu Zerr'in fikrine yakın düşünmekle beraber netice olarak yine de Allah'ın irâdesi ve şefâatla büyük günahların affedilmesini caiz ve mümkün görmüşlerdir. Bu yüzden günah işleyenlerin imanına zarar geleceğini düşünmekle beraber onun mutlak olarak kafir olmadığını iddia etmişlerdir.³²³

Muaz b. Cebel (ra) Esved b. Hilal'e: "Bizimle otur da bir saat iman edelim."³²⁴ buyurarak kinaye yoluyla dini işleri müzakere yapmayı, Allah'ı zikretmek ve ona hamd etmek suretiyle yakini artırmayı "iman" olarak isimlendirmiştir. Yoksa ilk defa iman etmek anlamında kullanılmamıştır.³²⁵ Sufilerin "sınırsız bir tevhid, kesintisiz bir zikir..."³²⁶ olarak tanımladıkları iman kavramı ile yakından ilişkisi olduğu açıkça görülmektedir.

Yine "Birr", yani iyilik yapmanın iman ile özdeş olduğunu ifade eden şu hadise de dikkat çekicidir.³²⁷

'Bir gün biri Ebu Zer'e gelip iman'ın manasını sordu. Ebu Zerr " (ona doğrudan bir cevap vermek yerine) "Birr, sizin yüzlerinizi,"³²⁸ şeklindeki ayeti sonuna kadar okudu. Adam "Ben sana birr'i sormadım." dedi. O zaman Ebu Zerr şu cevabı verdi; "Bir defasında adamın biri Nebi'ye gidip aynı soruyu sordu. Nebi de cevap olarak benim sana okuduğum ayeti okudu. Sonra adam aynen senin dediğini dedi ve cevap ile mutmain olmadı. O zaman Peygamber kendisine dedi ki: mümin (iman sahibi kişi) odur ki iyi bir şey yaptığı zaman

³²² Fakat burada cennete girme hadisesi şerhlerde cehennemde ebedi kalınmayacağı ceza çekildikten sonra çıkıp cennete girileceğine işaretir denilir. Klasik kelimeler ise, bazı mektepler bu günahları işleyenler ebedi cehennemlik ilan etmişlerdir.

³²³ KELABAZİ, a.g.e., s. 83.

³²⁴ BUHARİ, es-Sahih, Daru İbni Kesir, Beyrut 1987, c.I, s. 7.

³²⁵ İBN-i HACER, Askalani, Fethu'l Bârî Şerhu Sahih Buhari, Daru'l Marife, Beyrut 1379/1960, c. I, s. 48.

³²⁶ KELABAZİ, a.g.e., s. 121.

³²⁷ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 92

³²⁸ Bakara 2/77; "Yüzlerinizi bazen doğu, bazen batı tarafına çevirmeniz erginlik değildir. Fakat eren o kimselerdir ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve bütün peygamberlere iman edip, yakınlığı olanlara, öksüzlere, yoksullara, yolda kalmışa, dilenenlere ve esirleri kurtarmaya seve seve mal verirler. Namazı kılarlar, zekatı verirler. Bir de andlaştıkları zaman sözlerini yerine getirenler, hele sıkıntı ve hastalık durumlarında ve harbin şiddetli zamanında sabır ve kararlılık gösterenler var ya, işte doğru olanlar da bunlardır, korunanlar da bunlardır."

memnun olur ve bir mükafat umar, fakat kötü bir “Şey yaptığı zaman üzüldür ve onun cezasından korkar.”³²⁹

Sufilerin anlayışında da iman sahibi yaptıkları nedeniyle ya Allah’a karşı yakınlaşma ve aşk arzusuyla yanıp tutuşur. Hakka kavuşma arzusu sufiye ümit ve mutluluk verir. Bir hata yaptığında da yine Allah’tan uzaklaşma korkusu ile yanıp kavrulur. Sufi bu hali öylesine derin yaşar ki, en küçük bir hata yapmaktan bile inanılmaz bir kararlılıkla kaçma gayretinde olur.³³⁰

Hiz. Osman ve Hiz. Ali zamanında ortaya çıkan fitnelerde de bilindiğı gibi birçok sahabe hayattaydı. Aşhab-ı Kiram, büyük günah işledikleri iddia edilenlerin hakkında günah işlediklerini kabul etseler de hiçbir zaman küfre düştüklerini ifade etmemişlerdir.³³¹ İman ile ameli birbiriyle küfr eksenli ilişkilendirme meselesi ilk olarak “Cemel Savaşı” ı sonrası başladığı hep söylene gelmiştir.³³² Fakat bu tartışmayı ne başlatan ne de bir taraf tutanlar içerisinde sahabe yer almamıştır.³³³

Hiz. Ali’nin bu noktada “Cemel aşhabı” hakkındaki açıklaması meseleye ışık tutması açısından önemlidir.

Kendisiyle savaşanların (Bu kimseler, müslümanları da öldürmek suretiyle büyük günah işlemişlerdi) müşrik mi yoksa münafık mı olduğu sorulduğu zaman, Hiz. Ali, “Onlar bize isyan eden kardeşlerimizdir.”³³⁴ cevabını vermişti. Ayrıca “cemel” günü şu değerlendirmede bulunmuştu:

“Bir topluluk bizim kendilerine saldırdığımızı sanıyorlar. Biz de onların bize saldırdığını iddia ediyoruz. Ancak biz onlarla bize azgınlık yapmalarından dolayı savaştık. Yoksa birimiz diğerini küfür ile suçladığı için savaşmadık.”³³⁵

³²⁹ NEYSABURÎ, Muhammed b. Abdullah, Müstedrek Ala’s-Sahihayni, Daru’l Kutubi’l İmiyye, Beyrut 1990,c. II, s.299.

³³⁰ KELABAZÎ, a.g.e., s. 121.

³³¹ Akbulut Ahmet, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Basım yeri yok, Ankara 2001, s. 197.

³³² BAĞDADÎ, a.g.e., s.54.

³³³ FİĞLALİ, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, s.33-49.

³³⁴ AKBULUT, Ahmet, a.g.e., s. 198.

³³⁵ AKBULUT, Ahmet, a.g.e., s. 198.

Ümmetin büyük çoğunlunun görüşüne göre, cemel harbinde vuruşan dolayısıyla da büyük günah işleyenler mü'min ve müslümandır.³³⁶ Sufilerde bu meselede aynı görüşü benimsemişlerdir.³³⁷ Büyük günah işleyen ashabın durumunu tartışmak şöyle dursun, "Ashabım gökteki yıldızlar gibidir. Onlara uyarsanız asla sapıtmazsınız."³³⁸ Hadisini her fırsatta zikrederek mutlak olarak bir tenzihi yaklaşım sergilemişlerdir.³³⁹

Netice itibarıyla Hz Peygamberin her sözünü ve fiilini dikkatle takip eden Abdullah b. Ömer, Ebu Said el-Hudri, Ebu Hureyre, Enes b. Malik, Ebu Zerr, Eb'd-Derda gibi sahabeler, ona ittibaya yönelik olan her hareketi iyilik(=iman) olarak telakki etmişler ve tamamen taklid ve teslimiyete dayalı bir telakki geliştirmişlerdir. Ayetlere ve hadislere lazıf olarak nasıl öğrenmişlerse teville gitmeden taklidi olarak amel etme yoluna gitmişlerdir.³⁴⁰

Mesela, Hz. Peygamber bir keresinde çadırında abdest almıştı. Abdest suyu çadırdan dışarı atılınca, dışarıda bulunan sahabilerden bir grup koşarak, bu suyu ellerine, yüzlerine sürmüşler, yetişemeyenler de diğerlerinin ellerine kollarına sürünmüşlerdi.³⁴¹ Yine, Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamberin hutbe okurken oturduğu kütüğe elini sürerek daha sonra yüzüne sürerdi.³⁴²

Daha sonraları bu sahabelerden bazılarının zahidane yaşantısı sûfi düşünüşün de çekirdeğini oluşturmuştur.³⁴³ Sufiler Peygamber(a.s.)'in her türlü söz ve fiilini, Abdullah b. Ömer, Ebu Zerr'in yaptığı gibi, tam bir teslimiyetle uygulamaya çalışmıştır. Sonraları tarikat olarak şekillenecek nice mistik akımlar bu açıdan temellerini hep saadet asrına dayandırma ve bir sahabi ile ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Bu nedenle sahabenin pratike ettiği

³³⁶ AKBULUT, Ahmet, a.g.e., s. 198.

³³⁷ GAZALİ, İhya, c. I, s. 369.

³³⁸ ACLÜNİ, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l Hafa, Müessesetü'l Risale, Beyrut 1985, c. I s. 381.

³³⁹ SERRAC, a.g.e., s. 127, 148.

³⁴⁰ ERUL, Bünyamin, a.g.e., s. 181, 185, 189-192.

³⁴¹ Buhari, Salat 17, Vudu 40, 93, 94, Ezan 18, 19, Libas 3, 42; Müslim, Salat 249-253 (503).

³⁴² GÜLER, İlhami, Sabit Din Dinamik Şeriat' naklen (İbn Hibban)

³⁴³ GÜLER, İlhami, Sabit Din Dinamik Şeriat, s. 73-75.

dini anlayışın sūfi düşünceye temel teşkil etmesi ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biridir. Ebu Zerr, Abdullah b. Ömer, gibi bazı sahabelerin yaşamış oldukları din, sonraki dönemlerde kendilerini örnek alan ve onların yolunu takip etmeye çalışan bazı gruplar için referans olmuş, bu yaşayış biçimi daha sonraları sistemli bir sūfi düşünüşün zeminini hazırlamıştı.

Çalışmamıza esas olarak sūfi düşüncenin teşekkül sebeplerini ve sürecini gördük. Doğduğu tarihi ortamı ve yaşadıkları dönemlerde yapılan derin ve teknik kelami tartışmaları imkânlar nispetinde incelemeye çalıştık. Ayrıca tenzil döneminde yaşamaları nedeniyle Kur'an ve sünnetle direk muhatap olan sahabenin yaşantısının sūfi düşünüşe etkisini incelemeye çalıştık. Bütün bu etkilerin ve ortamın içinde, ayrı bir damar olarak temayüz eden sūfi düşüncenin kendilerine has anlama ve yorumla yöntemleri ile iman gibi teolojik bir kavramı nasıl yorumlamaya çalıştıklarını ulaşılabilen kaynaklar çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

3. 2. İLK DÖNEM SUFİ DÜŞÜNCEDE İMANA YAKLAŞIMLAR

Sūfi düşünüş temellerini dayandırdığı asr-ı saadetten, tutun da günümüze gelene dek önemli merhaleler geçirmiştir. İlk zamanlar Allah'a yakın olabilmek için dünyadan mümkün merteye uzak kalıp kalbi onunla meşgul etmemek, ibadetlere ağırlık vererek kalbi temizleyip ilahi hikmetin ve sırların doğabileceği bir mahal haline getirme fikrini taşıyan sūfi düşünce, teolojik inançlar ve politik rekabetten çok dini tecrübeye ve manevi hayata vurgu yapmaktadır.³⁴⁴ Ancak, kadim kültürlerdeki gnostik ve mistik unsurların İslam dünyasına girmesiyle birlikte, Şii düşüncedeki velayet ve mehdilik fikriyle imametin tevarüsü fikrinin etkisinde kalması sonucu siyasi ve felsefi

³⁴⁴ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 73.

bir muhteva kazanmaya başlamıştır.³⁴⁵ Sonraları İbn Arabî'nin başını çektiği vahdet-i vücud, vahdet-i şuhut tartışmalarının merkezi olmuştur.³⁴⁶

Sûfilerin din anlayışlarının temelinde, sûfiliği Sünni çerçevenin dışına taşırmamaya çalışanlar da dahil³⁴⁷ keşif, marifet, ilham ve deruni tecrübe bulunmaktadır.³⁴⁸

Sûfi düşünüşe göre bilgi, ilim olarak değil marifet şeklinde isimlendirilmiştir. Bu marifete ise, sadece amel, ibadet, riyazet, mücadele ve mükâşefe yoluyla kalbini Allah'tan gelen tecellileri almaya müsait hale getirenler sahip olabilir.³⁴⁹ Dolayısıyla, marifet ve keşif, nesneleri algılayan duyular ve onların verdiği veriler doğrultusunda istidlal ile elde edilen bilgiden tamamen farklıdır. Bu anlayışa göre akıl, yaratıcının varlığını ispat edebilir ancak onun zatını asla bilemez. Ayrıca Hakikat'ı yalnızca akıl tanıyabilirse de, kendisi sonradan yaratılan ve eksik bir varlık olduğu için, tek başına Allah'ı bilemez. Allah'ı ancak Allah'la bilebilir.³⁵⁰ Yani Allah kendisini, kalbini tasfiye etmiş ve kalp gözünü açmış kimseye bildirmekle bilebilir. Bu akılla idrak değil basiretle marifettir. Böyle bir bilgi yanılmaktan uzak, akli ve istidlali bilgiden farklı ve düzeltilmeye muhtaç olmayan en kutsal bilgidir.³⁵¹

Böylelikle, ilim ve marifet arasında oldukça ilginç bir ayrım yapılmaktadır. Birincisi ölümlü varlıklardan dolayı olarak alınmış bir bilgi iken, ikincisi ölümsüz varlık Allah'tan doğrudan alınmış bir bilgidir.³⁵²

Çalışmamızın son bölümünü oluşturan bu kısımda, çalışmamıza esas olan proje çerçevesinde sûfi düşüncedeki vahdet-i felsefesine girmeden ilk dönem Sûfilerinin iman anlayışını incelemeye çalışacağız. Daha çok zühd ve

³⁴⁵ SARMIŞ, İbrahi, a.g.e., s. 50, 51.

³⁴⁶ KARA, Mustafa, a.g.e., s. 319-345.

³⁴⁷ SERRAC (et-Tusi) Ebu Nasr, el-Lum'a, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, s.16.

³⁴⁸ ÜLKEN, Hilmi Ziya , İslam Düşüncesi, s. 86.

³⁴⁹ İBN HALDUN, Şifau's-Sail-Tasavvufun Mahiyeti, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları İstanbul 1984, 123.

³⁵⁰ MUHASİBİ, a.g.e., s. 89-91.

³⁵¹ İBNU'L ARABİ, El Futuhat el Mekkiyye, KBY., Ankara 1990, s. 19.

³⁵² İbnu Arabi, a.g.e., s. 19.

takva düşüncesinin hâkim olduğu bu dönem aynı zamanda itikadi anlamda ilk fikir ayrılıklarının da teşekkül ettiği dönemdir.

Ne kadar felsefi bir forma bürünürse bürünsün yinede sûfi düşüncenin ilk döneme ait temel fikirlerini oldukça fazla içinde barındıran tasavvuf dönemine ait eserlerden de istifade etmeye çalışacağız.

3. 2. 1. 1. İlk Dönem Sûfi Düşüncede İman Kavramı

İman kavramının terminolojik tarifini yapmadan önce, mahiyeti açısından “İman, zihnin entelektüel yönüne ait bir tutum mudur, yoksa gönlün var oluşsal bir bağlantısı mıdır; bir bilgi ya da biliş türü müdür, yoksa iradenin bir fiili midir? Söz mü, niyet mi, fiil mi, ikrar mı, tasdik mi veya bunların bütünüdür? İmanın tanımında bunların hangisinin önceliği söz konusudur?”³⁵³ gibi, imanın mahiyetini öğrenmeye yönelik soruların ve sorunların varlığını ifade etmiştik. Geleneksel kelam ekolleri bu sayılan sorulardan her biri için bir formül üretmiş, leh ve aleyhde birçok nazariyeler geliştirmişlerdir. Bu sorgulamalardan bizi ilgilendiren kısmı ise, imanın, gönlün var oluşsal bir bağlantısı mıdır? sorusunun cevabı ile ilgilidir. Zira mistik düşünce geleneği veya diğer bir ifade ile sûfi düşüncenin felsefi temellerinden biri de içsel bir sezgi ve gönlün bağlanması esasına dayalıdır.³⁵⁴

Tasavvuf/sûfilik ile ilgili yazılmış eserlerin genelinde iman kavramına doğrudan yorum yapılmadığı görülür. Daha çok sıfatlar konusu,³⁵⁵ vahdet-i vücut vahdet-i şuhut meselesi,³⁵⁶ hal tercümeleri,³⁵⁷ nefis ile ilgili haller,

³⁵³ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 75.

³⁵⁴ MACİT, Nadim, Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 181.

³⁵⁵ Bkz. Kelabazi, Ta’aruf, 63-65.

³⁵⁶ Bkz. Serrac, El-lüma, s. 93-105.

³⁵⁷ Bkz. ATTAR, Feridüddin, Tezkiretül Evliya, çev.: Süleyman Uludağ, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2002, Tezkiretül-Evliya, c. I, II.

tasavvuf adabı ve tasavvufi terimleri³⁵⁸ konu alan eserlerin te'lif edildiği görülmektedir. Bununla beraber, Kelabazi(380/990)'nin Ta'arruf, Kuşeyri(465/1072)'nin er-Risale ve Hucviri(470/1077)'nin³⁵⁹ Keşfu'l-Mahcub isimli eserleri sûfi düşünüşün h. VI. dan XII. asra kadar olan dönemi yansıtan kaynak eserlerdir.³⁶⁰ İman kavramının doğrudan ele alındığı, eserlerin ise öncelikle geleneksel teolojide yer alan ekollerin imana yaklaşımlarını zikrettiklerini daha sonra kendi yaklaşımlarını ifade ettiklerini görüyoruz.³⁶¹ Sûfilerin genel itibariyle selefi bir iman anlayışında³⁶² ve ehl-i sünnet çizgisinde olduğu³⁶³ veya en azından itikadı bu şekilde düzeltmeleri gerektiği³⁶⁴ iddia edilir. Mesela sûfileri ehl-i sünnet içerisinde sayanlardan biri de Bağdadi'dir.³⁶⁵

Ancak sûfilerin iman kavramına yükledikleri anlamın geleneksel teolojideki, kalp ile tasdik(marifet),³⁶⁶ dil ikrar³⁶⁷ ve azalarla amel³⁶⁸ şeklindeki hem Mürcî, hem Eş'ari, hem de Mutezili izleri taşıması³⁶⁹ onların bu hususta en azından ferdi anlamda muhtelif anlayışları olduğunu göstermektedir. Bu durum sûfiyyenin ilk zamanlarda teorik ekol oluşturmaktan veya bu sahada itikadî fikir üretmekten daha çok, zühd, hal ilmi ve ahlak ilmi gibi, pratiğe ve keşfe dayalı bir yaşam tarzı seçtiğine de

³⁵⁸ Bkz. SÜHREVERDÎ, Şihabuddin, Avarifu'l Mearif, çev., Dilaver Selvi)Semerkand Yay. Ankara 2000.

³⁵⁹ Müelliflerin vefat tarihleri için. Bkz. Kelabazi, a.g.e., s. 17, 18. Hucviri'nin kendi eserinde vefat tarihi (465/1072) olarak kaydedilmiştir.

³⁶⁰ ATTAR, Feridüddin, a.g.e., s. 7(çevirenin ön sözü)

³⁶¹ Mesela bkz. Hucvirî, a.g.e., s. 420, 421.v.d.

³⁶² KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 98.

³⁶³ BAĞDADÎ, a.g.e., s. 247;Kelabazi, a.g.e., s. 34.

³⁶⁴ SERHENDÎ, İmam Rabbani Ahmet Faruki, Mektubat-ı Rabbani, Merve Yay. İstanbul ths. c. I, s. 401 v.d.

³⁶⁵ BAĞDADÎ, a.g.e., s. 247.

³⁶⁶ EŞ'ÂRÎ, Makalat, c. I, s. 132.

³⁶⁷ Ebu Hanife, Fıkhu'l Ekber, s. 19; Maturidi Ebu Mansur el Maturidi , a.g.e., s. 373.

³⁶⁸ EŞ'ÂRÎ, Makalat, s. 110; Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûl, s. 727.

³⁶⁹ WATT, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev.: E.Ruhi Fığlalı), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 325; KELABAZÎ, a.g.e., s. 83.

işaret etmektedir. Fakat bu anlayış daha sonraları yerini vahdet-i vücud v.b. gibi varlık anlayışını sorgulayan derûni bir tasavvuf felsefesine bırakmıştır.³⁷⁰

Kronolojik sırayı da dikkate alarak eserlerde zikredilen iman kavramına yaklaşımları incelemeye çalışacağız.

Sünni tasavvufun kaynaklarından sayılan Serrac(378/988) el-Lüma'sında³⁷¹ sûfilerin neredeyse tamamı tarafından kendilerinin başı saydıkları Hz. Ali'nin³⁷² iman hakkındaki görüşünü Amr b. Hind'den nakleder. Hz. Ali'ye nispet edilen rivayet şöyledir: "İman, kalpte beyaz bir ışıktır, iman arttıkça kalbin beyazlığı artar, iman kemale erince kalp bembeyaz olur. Nifak ise kalpte siyah bir ışıktır, nifak arttıkça kalbin siyahlığı artar. Nifak kemale erince kalp kap kara olur."³⁷³

Görüldüğü gibi iman, geleneksel teolojide olduğu gibi teknik ifadelerle değil ruhi tecrübeye matuf sembollerle ifade ediliyor.³⁷⁴ Fakat Gazâli (505/1111)³⁷⁵ gibi düşünürler, bu sözleri felsefi bir tarzda yorumluyorlar. Mesela İhya-i Ulumi'd-din isimli hacimli eserinde Gazâli, Hz. Ali'nin yukarda zikredilen sözünü şu şekilde te'vil diyor:

"Kalp, melekût âlemindeydir. Azalar ve ameller ise, şuhûd âlemindeydir. Melekût âlemi, muamele âleminin dışında kalan bir âlemdir. Şu kadar ki, iki âlem arasında ittisal ve irtibat mevcuttur. İşte bu sebepler mûkaşefe ilminin muamele ilmine tırmandığını her zaman görebilirsin. Bu durum, şiddetli ve ciddi bir çalışma neticesinde vûzuha kavuşuncaya kadar böyle devam eder. İşte imanın taat ile fazlalaşmasının gereği, bundan ibarettir. İman evvela

³⁷⁰ ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, s. 86.

³⁷¹ KELABAZÎ, a.g.e., s. 118.

³⁷² ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 25.

³⁷³ SERRAC, a.g.e., s. 138.

³⁷⁴ AFİFİ, a.g.e., s.110.

³⁷⁵ Gazzali'nin Tasavvuftaki hocası, Risale müellifi Kuşeyri'nin talebesi olan Ebu Ali el-Farmadi'dir.

beyaz bir nokta olarak görünür, kul Salih amel işlediği zaman, bu nokta gelişir, büyür ve kalbi istila eder. Böylece kalp bembeyaz kesilir. Nifak'da daha evvel siyah bir nokta halinde bulunur. Allah'ın yasakları irtikâp edildikçe bu siyahlık gelişir, büyür ve sonunda bütün kalbi kaplar. Bu şekilde kalp simsiyah kesilir ve üzerine adeta mühür vurulur.”³⁷⁶

Hız. Ali'den gelen nakli, Gazâli, amel ile ilişkilendirmek suretiyle imanın bambaşka bir boyutuna değinerek salih amelin imanı artıracağını iddia ediyor.³⁷⁷ Gazâli “iman kalplerin tasdiki ile birlikte azaların amelini murat etmektir.”³⁷⁸ Diyerek bunu daha net olarak dillendirir. Fakat şunu hemen ifade edelim ki, Gazâli'nin buradaki imanı amelle ilişkilendirmesi kişiyi mü'min veya kafir ilan etme anlamında değil, imanının kemâlatına matuftur.³⁷⁹ dolayısıyla amel/ibadet kulun imanını ve yakınıni artırıcı bir fonksiyon üstlenir. Hız. Ali “iman dört temel üstündedir: sabır, yakın, adalet ve cihat”³⁸⁰ sözü sufi düşüncedeki yaklaşımın izlerini de ortaya koymaktadır.

İlk zahid ve sûfilerden sayılan Hasan Basri(110/728)'ye³⁸¹ göre, “İman, ne gösteriş ne de temenni/dilektir. İman, kökü kalbin derinliklerinde olan ve kişinin gerçekte yaptığı ile doğrulanan bir şeydir.”³⁸² Hasan Basri'nin “iman yalnızca temenniden ibaret değildir” derken kastı, imanının yalnızca ikrardan ibaret olmadığıdır. Gösterişten kastı ise, kalpte müteakabil bir şey olmaksızın dıştan güzel hareketlerde bulunmaktır.³⁸³ Onun için bütün beyanı şu şekilde formüle edilmiştir. İman, bir şeyi haricen dile getirmek yahut dışını süslemek

³⁷⁶ GAZALİ, İhya, c. I, s. 371.

³⁷⁷ Gazali, çeşitli yerlerde imanı farklı şekillerde ele almıştır. Başka bir yerde imanının üç mertebesi olduğunu söylemekte ve şöyle demektedir: “Birinci mertebe, avamın imanıdır ki salt taklittir. İkinci mertebe, kelimcilerin imanıdır. Bir nevi istidlal ile doludur. Derecesi, avamın imanı derecesine yakındır. Üçüncüsü de ariflerin imanıdır. O da yakın nuru ile müşahade edilen imandır.” Bkz. Sarmış, a.g.e., s. 183.

³⁷⁸ GAZALİ, İhya, s. 371.

³⁷⁹ GAZALİ, İhya, c. I, s. 369.

³⁸⁰ SERRAC, a.g.e., s. 138.

³⁸¹ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 43.

³⁸² İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 205, 206.

³⁸³ ATTAR, a.g.e., s. 73.

değildir. İman kökü kalbin derinliklerinde olan ve yapılan işlerle teyit olunan bir şeydir.³⁸⁴

Hasan Basri iman kavramına getirdiği tanımın doğal sonucu olarak bütün insanları mü'min, kafir, münafık olarak üç gruba ayırmış oldu. Bu sınıflamaya göre, mü'min olan kimse iş bakımından bütün insanların en iyisi, en ziyade korku dolu olanıdır. O, öyle bir insandır ki yaptığı güzel işler ve takva sonucu Allah'a hizmetkâr işler çoğaldıkça, hissettiği kurtulamama korkusu artar. Münafık ise şöyle diyen kişidir: "Etrafımda o kadar insan var. (aynı şeyi yapıyorlar) Affolunurum, bana kötü bir şey olmaz. Böylelikle bir yandan Allah'ın (kendisini affedeceğinden yana) içinde bir ümit beslerken, bir yandan da kötülük işlemeye devam eder."³⁸⁵

İbn Hazm, Hasan Basri'nin bu yaklaşımını şu şekilde eleştirmiştir:

"İslam dini açısından iki kavramdan bahsedilebilir ki, onlar da iman ve küfürdür. Münafık, başta gelen özelliği nifak olan kimsedir. Buradaki nifak kelimesinin dindeki manası, iman görünümü altında (ruhta) küfrü saklamaktır. Fakat ruhta olanı ve onu gizleyen ruhu Allah'tan başka kim bilebilir? Bu yüzden başkaları küfürlerini dil ile ikrar etmediği yahut ilahi vahiy bunu teyit etmediği sürece biz başkalarının imanı için küfr adını veremeyiz. Ruhlarada olanı bilmeye çalışan, buna cüret eden kimse gaybı tahkike çalışmaktadır. Böyle bir tahkik bir hatadır ve saçmalığa yol açacak olan tez en kötü tezdır."³⁸⁶

Ancak, Hasan Basri'nin münafık kavramına yüklediği anlam Kur'an'ın kullandığı münafık kavramından farklı bir formdadır. Kur'an'da kullanılan münafık kavramı, Kur'ân'a ve peygambere iman eder görüldüğü halde küfrünün etkisiyle bir nevi hileye başvurarak inkârını gizleyen kimse için kullanılır.³⁸⁷ Hasan Basri'nin münafık dediği kimse, aslında Allah'a ve peygambere iman ettiği halde, ahiretten ziyade dünya işleri ile meşgul olup,

³⁸⁴ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 205, 206.

³⁸⁵ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 68.

³⁸⁶ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 69, 70.

³⁸⁷ YAZIR, a.g.e., s. 202, 203; MEVDUDİ, Ebu'l A'la, Tefhim'l Kur'an, çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 41.

Allah'tan gafil olan kimsedir.³⁸⁸ Bu anlamda kullanılan münafık ifadesini birçok tasavvuf kitabında görmek mümkündür. Mesela Sûfi düşüncenin müesseseseleşmiş hali olan tarikatların ilk kurucusu³⁸⁹ olarak kabul edilen Abdulkadir Geylani'nin eserlerinde bu ifadelere oldukça sık rastlanır. Vaaz ve sohbetlerinde hitab ettiği kimselere “Ey Münafık!” diye seslendiği ifadeleri çoktur.³⁹⁰ Hasan Basri'nin münafık ilan ettiği kimselerin gerçekte imandan çıkmadığını ileri süren Gazâli ise, bunu riya kavramı ile izah eder.³⁹¹ Ebu Süleyman Dârânî(215/830)³⁹² isimli sûfi, bazı yöneticilerden dine uygun olmayan bazı sözlerini inkar etmek istemiş, ancak yöneticilerin kendisini öldüreceği endişesi ile bundan vazgeçmiştir. Fakat Dârânî'nin asıl korkusu hayatının sona ermesinden değil, aksine bu davranışından dolayı insanların onu kahraman bir mücahit ilan etmesinden dolayı nefsinin riyaya ve gurura kapılmasıydı.³⁹³ Gurur ise, insanı imanından bile edebilecek kötü bir vasıftır.³⁹⁴

Gazâli, riya temelli nifak, imanın hakikatine, doğruluğuna, kemal ve sefâvetine, zıt düşen münafıklıktır; bu nifak imanın aslına zarar vermez”³⁹⁵ diyerek sûfi düşünüşteki münafık kavramına yüklenen anlama bir açıklama getiriyor.

Muhasibi(243/857) er-Riaye isimli eserinde “riya” kavramına çeşitli kademelere ayırır. Muhasibi'nin kullandığı riyânın en yüksek derecesi, Kur'an'ın kullandığı münafık kavramıyla örtüşür.³⁹⁶ Yani münafık kimse imanı

³⁸⁸ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 65, 67.

³⁸⁹ YETİK, Erhan, Tarikatlar ve Dini Hayat, Kadeşler Matnası, Samsun 1996, s. 35-36.

³⁹⁰ GEYLANİ, Abdulkadir, Fethu'r-Rabbani, Bedir Yayınevi, İstanbul 1988, s. 167, 251, v.d.

³⁹¹ GAZALİ, İhya, c. I, s. 381.

³⁹² ATTAR, a.g.e., s. 274.

³⁹³ GAZALİ, İhya, c. I, s. 381.

³⁹⁴ Mülk 67/20; Sa'd 38/2; Hadid 57/14.

³⁹⁵ GAZALİ, İhya, c. I, s. 381.

³⁹⁶ Bakara 2/8;Yazır, a.g.e., s. 202.

ile riya yapan kimsedir.³⁹⁷ İmanı ile riya yapan/münafık ise, ebedi cehennemdedir.³⁹⁸

Muhasibi, imanı, kalbin bütün hâl ve hareketleri üzerine bina edilen bir esas olarak kabul ettiğinden dolayı³⁹⁹ “İmandan ve tövbeden sonra kalbe, ibadetlerde samimiyeti koruması, şüpheli bir meselede hüsnü zan içinde olması, Allah’tan hakkıyla korkması ve ondan ümit var olması farzdır.” diyor.⁴⁰⁰

Muhasibi, kişinin kalbinde kibir,⁴⁰¹ riya,⁴⁰² hased⁴⁰³ gibi birçok hastalığın var olduğunu, bu hastalıkların her biri kişinin gerçeği görmesine bir engel teşkil ettiğini ifade eder. Bu yüzden derin anlayış(ilim) sahibi olan kimse, Allah’ı anlayan, O’nu kalbinde büyüten, ondan başka yarar ve zarar veren kimsenin olmadığına kesin bir bilgi olarak kabul edendir.⁴⁰⁴ Bu hakikate ise, ancak gönlünü temizleyen ve kendi acizliğinin farkına varan âlim kimse kavuşabilir. Yani Muhasibi böylelikle sahih bir imanı kalpteki hastalıkların tedavisine bağlıyor.

Serrac(378/988) kitabının bir bölümünde sûfilerin marifet hakkındaki fikirlerini zikretmektedir. Bahsi geçen konu içinde bazı sûfilerin marifet ile imanı eş anlamda kullandıkları anlaşılmaktadır.⁴⁰⁵

Mesela Ebu’l Huseyin Nuri(295/907)’ye⁴⁰⁶ göre, Allah’ın insanlara ilk farz kıldığı şey marifettir. Çünkü Allah “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”⁴⁰⁷ buyurur. Bu ayetin tefsirinde İbn-i Abbas,

³⁹⁷ MUHASİBİ, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Anazî, er-Riaye, çev.: Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

³⁹⁸ Hadid 57/13.

³⁹⁹ AFİFİ, a.g.e., s. 85.

⁴⁰⁰ MUHASİBİ, Risaletü’l-Müsterşidîn, Mektebu’l-Metbûâtî’l-İslamiyyeti, Halep 1988, s. 113.

⁴⁰¹ MUHASİBİ, er-Riaye, s.466.

⁴⁰² MUHASİBİ, er-Riaye, s.289-290.

⁴⁰³ MUHASİBİ, er-Riaye, s.552, 553.

⁴⁰⁴ MUHASİBİ, er-Riaye, s. 525, 526; Bazı Fakihler ilimleri nedeniyle Alla’ı en iyi kendilerinin bildiklerini sanırlar ve diğer insanları küçümserler. Ancak bir fakihin bu duygulardan kurtulan fakih hakikate kavuşur.(bkz. Muhasibi, er-Riaye, s. 525, 526)

⁴⁰⁵ SERRAC, a.g.e., s. 33.

⁴⁰⁶ ATTAR, a.g.e., c. II, s.57.

⁴⁰⁷ Zariyat, 51/56.

“Bana kulluk etsinler” ifadesini beni tanısınlar şeklinde yorumladığını nakleden⁴⁰⁸ Ebu Hüseyin’ine göre imanın marifet olarak anlaşıldığı görülmektedir.

Sûfi düşüncenin itikadi meseleler hakkındaki düşüncelerine eserinde en çok yer verenlerden biri de hiç şüphesiz kendisi de aynı zamanda sûfi kimliği ile bilinen Kelabazi(380/990)’dır.⁴⁰⁹

Ta'arruf'un, bir bölümü, Fıkhu'1-ekber'in bir tekrarı ve şerhi sayılır. Bu eseriyle Kelâbâzî, Fıkhu'1-ekber'deki selef akaidini sûfilere telkin etmek istediği veya sûfileri buna inanır gibi gösterdiği gerekçesi ile eleştirilmekle beraber⁴¹⁰ Eş'ari ve Maturidiliğin, selefiyye yakın olması nedeniyle Kelabazi'nin kendisinin de itikadi konularda Selefe çok yakın olduğu iddia edilmiştir.⁴¹¹

Meşhur Mâturidi kelamcısı Ebu Muin Nesefî sûfilerin maturidi mezhebi üzere olduklarını iddia eder. Nesefî'ye göre, Kelâbâzî, et-Ta'arruf isimli eserinde sûfilerin mezheplerini ve akidelerini anlatırken, zımnen de olsa onların Maturidi mezhebinde bulunduklarını ifade etmiştir. Nesefî, Kelâbâzî'nin naklettiği sözleri güvenilir, rivayet ettiği sözler konusunda da âdil kabul etmiş, onun tuttuğu yolun doğruluğunu, akidesinin temizliğini, iffetini, nezahetini, dini hususlardaki salâbetini ye emanete riayetkâr oluşunu bilenler onun bir meseleyi iyice araştırmadan, kesin neticelere ulaşmadan, şek ve şüpheyi ortadan kaldırmadan bir şey nakletmediğini ifade etmiştir.⁴¹² Nesefî gibi, önde gelen bir kelamcının Taa'rrufu bu kadar önemsemesi dikkat çekicidir.

Nesefî'nin bu denli önem verdiği Ta'aruf'a göre, sûfilerin büyük bir çoğunluğu, imanı, ikrar, amel ve niyetten ibaret görmüşlerdir. Buradaki niyet sözü, tasdik manasına gelmektedir.⁴¹³ İbn İshak'a iddiasını

⁴⁰⁸ SERRAC, a.g.e., s. 38.

⁴⁰⁹ YILMAZ, H. Kamil, a.g.e., s. 60, 88, 99.

⁴¹⁰ TAFTAZÂNÎ, Sadeddîn, Şerhu'l-Akâid, (S.Uludağ, Kelam Tarihi) s.27.

⁴¹¹ KELABAZÎ, a.g.e., (S. Uludağ, Ta'aruf'un Tahlili) s. 35.

⁴¹² ULUDAĞ, Süleyman, Şerhu'l Akaid Tercümesi, s.27.

⁴¹³ KELABAZÎ, a.g.e., s. 117.

delillendirmek için s filerin “silsile” olarak tabir ettikleri ve manevi bir zincir ile kendilerinin me rebini ba ladıkları⁴¹⁴ Cafer b. Muhammed, Zeynel bidin, Hz. Hüseyin, Hz. Ali (r.a) yolu ile Res l llah(s.a)’dan rivayet olunan “ man dil ile ikrar, kalb ile tasdik ve organlarla amel etmektir.” hadisini zikretmektedir.⁴¹⁵

Yine Kelabazi’nin nakletti ine göre, S fiyyeden bazıları; imanın aslı ve kökü, kalpteki tasdiki dil ile ikrar etmek, fer’i ve dalları ise farzları eda etmektir, demişlerdir.⁴¹⁶

Mesela s fi d   n  teki bu yaklaşım, E ’ari’nin iman hakkındaki “ man, Esasen kalben tasdiktir, dil ile söylemek ve ana görevlerin (erkan) yapılmasına gelince bu imanın yalnızca dallarıdır. Bu nedenle gerçek mümin, kalbi ile Allahın birliğini tasdik eden (saddaka) yani, o’nun gerçekliğini kabul eden, ve rasullerin Allah’tan getirdikleri şey konusunda hakikatli olduklarını tasdik eden kimsedir”⁴¹⁷ fikri ile oldukça paralellik arz etmektedir.

S fiyyeden başka bir gruba göre ise, “ man hem zahirde hem de b tında bulunur. B tın bir şeyden ibarettir, o da kalbtir. Zahir ise muhtelif şeylerdir yani kalbteki iman birdir, ama bunun gereği olan ve zahirde onun al metleri bulunan ameller çoktur. Zahirdeki iman olan “ikrar”ın farz olu u, tıpkı b tındaki iman olan tasdikin farz olu u gibidir. Ancak ikrar, zahirdeki iman bölümünün bütününü değil, sadece bu b t n n bir parçasını teşkil eder. Zira amel de zahiri iman bölümüne d hildir. Batındaki iman bölümü kalbin tamamına   mil olması itibariyle bir bütünlük gösterdiği gibi, zahirdeki iman bölümünün de bir bütünlük göstermesi farzdır. Zahirdeki iman kısmının bütünlük göstermesi, farz olan amelleri  fa etmekle olur. Ancak bu sayede b tındaki tasdik kalbin tamamını kaplad  i gibi, zahirdeki amel de beden ve organlarının bütününü kaplar.⁴¹⁸

⁴¹⁴ ATEŞ, Süleyman,  slam Tasavvufu, s. 84.

⁴¹⁵ KELABAZ , a.g.e., s. 118.

⁴¹⁶ KELABAZ , a.g.e., s. 118.

⁴¹⁷  EH R STAN , El- milel, c. I., s. 93; E ’AR , el-L ma s. 155.

⁴¹⁸ KELABAZ , a.g.e., s. 118.

Başka bir yaklaşımda iman, Allah'tan çeviren şeyleri kalbinden atarak, kişinin bütün varlığı ile O'nun davetine icabet etmek suretiyle hep Allah'a ait olan şeyleri görüp O'na ait olmayan şeylerden uzaklaşmak olarak tanımlanırken, tarifi sahibi olan aynı sūfi farklı bir zaman ve mekanda ise, iman, teklif etmeyi terk etmek ve zıddını yapmak caiz olmayan şey olarak tanımlıyor.⁴¹⁹

Ta'rruf'un geçtiğine göre imanı, sırrı korumak ve iyiliği tanımak hususuna gönül bağlamaktır.⁴²⁰ şeklinde tarif edenler olmuştur. Sırrı korumaktan kasıt ilahi ihsan ile kalbe gelen sırların muhafazasıdır. İyiliği tanımak ise, yaratıcıyı ve onun lütuflarının farkına vararak bu nimetler karşısında ona şükran olarak gönlünü ona tesis etmek şeklinde anlaşılmıştır.

Kuşeyri'nin naklettiğine göre ise, sūfiyyeden Ebu Abdullah b. Hafif, "İman Allah'ın gaybtan bildirdiği şeyleri kalbin tasdik etmesidir"⁴²¹ demiştir. Bu düşünceye göre, gıyaben bildirilen şeyi kalbin tasdik etmesi, yani gaybta olana iman etmek gerekir. Allah'ı beş duyudan biri olan gözün algılaması mümkün olmadığından ilâhî bir kuvvet olmadan, kulun yakınında imanın icat edilmesi ve zuhur etmesi mümkün değildir. Bu ise, Allah'ın öğretmesi olmadan gerçekleşmez.⁴²²

Bu düşünceye göre, batini ilme sahip olanlar gayba muttali olurlar. Bu kendi beşeri sıfatlarından geçip, Hakk'ın sıfatlarını kazanmış olduklarıdır.⁴²³ Bu sebepten onların gayba muttali olması, "gaybı Allah'tan başkası bilemez."⁴²⁴ prensibine aykırı değildir. Çünkü onlar, Hakk'ın gözüyle görür, O'nun ilmiyle bilirler. Onun gözüyle bakanlar için uzaklık, yakınlık bir olur, maddi engeller ortadan kalkar.⁴²⁵ Nitekim Hz. Peygamber, "Mü'minin firasetinden sakının, zira o Allah'ın nuru ile bakar"⁴²⁶

⁴¹⁹ KELABAZİ, a.g.e., s. 123.

⁴²⁰ KELABAZİ, a.g.e., s. 123.

⁴²¹ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 100.

⁴²² HUCVİRİ, a.g.e., s. 425.

⁴²³ FARUKİ, Abdullah, İslam'da Zikir ve Rabıta, FİAV Yay. Ankara 1997, s. 163.

⁴²⁴ Yunus 10/20

⁴²⁵ Buhari, Rikak 38; İbn Mace Fiten 16; Ahmed b. Hanbel, Müsned VI, 256.

⁴²⁶ ACLUNİ, a.g.e., c. I, s. 42.

buyurmuştur. Ancak bu kimselerin gayba ait bilgileri sınırsız olmayıp, Allah kendilerine neyi bildirirse onu bileceklerine inanırlar.⁴²⁷ Bu Allah'ın kendilerine lütfu olup, kendilerine mâl olmuş bir sıfat değildir. Bu açıdan bakınca yine gaybı bilen Allah olduğu ortaya çıkmış olur.⁴²⁸ Sûfilere göre zahiri ve bâtinî ilim, ruh ve beden gibi bir birini tamamlar. Şeriatın(sûfilerce dini emir ve nehiylerin zahire bakan yüzü) takip etmediği hakikat küfürdür. Zahire dayanmayan bâtin, batıl olduğu gibi, batına dayanmayan zahir de batıldır.⁴²⁹

Kuşeyri'nin eserinde iman kavramına vurgu yapan çok fazla nakil yapmadığını görüyoruz. Daha çok hal tercümeleri ve tasavvufi terimler hakkında eserini kaleme almıştır. Bu nedenle er-Risale'den iman kavramına matuf bilgilerden bu kadar bahsettikten sonra bu kavramı inceleyen Hucviri'nin eserine bir göz atıyoruz. Hucviri'nin eseri kelimcilerin iman anlayışını ortaya koyması ve bu anlayışlarına yönelttiği özgün eleştiriler dikkat çekici ve bir o kadar da önemlidir.

Hucviri, İman kavramını incelemeye başlamadan önce “Ey iman edenler, iman ediniz”⁴³⁰ ayetini ve Hz. Peygamberin “İman, Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve ahiret gününe inanmaktır”⁴³¹ hadisini zikreder ve imanı, lügat yönünden tasdik demektir şeklinde tanımlar.⁴³²

Hucviri, iman kavramına değinirken geleneksel teolojideki Hariciler'in, Mutezililer'in, Kerramiye'nin ve Mürcie'nin imana yaklaşımları zikreder ve daha sonra tasavvuf şeyhleri olarak nitelendirdiği kimselerin İman tariflerini verir. Buna göre, tasavvuf şeyhi saydığı kimseleri ve iman hakkında görüşleri şöyledir:

⁴²⁷ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 552.

⁴²⁸ TÜRER, Osman, a.g.e., s. 242.

⁴²⁹ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 552.

⁴³⁰ Nisa, 4/136.

⁴³¹ Buhari , İman 36.

⁴³² HUCVİRİ,a.g.e., s. 421.

“Sûfilerin çoğunluğu iman konusunda iki kısma ayrılmışlardır. Nitekim Fıkıh âlimleri de bu konuda ikiye ayrılmıştır. Fudayl b. İyad(187/802),⁴³³ Bişr b. Hafi(227/841), Hayru'n-Nessac(322/933), Semnun Muhib(ö. ?), Ebu Hamza Bağdadi(289/901), Ebu Muhammed Ceriri(321/93)⁴³⁴ gibi zevat ve bunların dışında kalan daha birçok kimse ve grup şöyle derler:

“İman: Kavl(söz/ikrar), tasdik ve ameldir.”

“İbrahim b. Edhem(161/777), Zunnun Mısri(245/859), Beyazid-i Bistami(234/848), Hatem Asamm(237/851), Ebu Süleyman Dârânî-(215/830), Haris Muhasibi(243/857), Cüneyd Bağdadi(297/909), Sehl b. Abdullah Tusteri(273/886), Şakik Belhi(164/780), Muahammed b. Fadl Belhi(329/940)⁴³⁵ gibi, Zevat ve bunlardan daha başkaları, Malik b. Enes, Ahmed b. Hanbel⁴³⁶ ve Şâfiî gibi ümmetin fıkıh âlimlerinden bir kesim ile bunlardan başka bir başka grup, ayrıca Ebu Hanife,⁴³⁷ Hüseyin b. Fadl Belhi ve İmam Azam'ın Muhammed b. Hasan, Davut Tâi(165/781)ve Ebu Yusuf, gibi talebeleri ve taraftarları şöyle derler: İman; ikrar ve tasdiktir.⁴³⁸

⁴³³ Hal tercümesi için bkz. ATTAR, a.g.e., c. I, s. 111-123; Fudayl b. İyad'ın daha geniş hal tercümesi için, ayrıca Tezkiretül' Evliya'yı çevirenin dipnotuna bkz. ATTAR, a.g.e., c. I, s. 111.

⁴³⁴ KUŞEYRİ er-Risale, s. 112-176.

⁴³⁵ KUŞEYRİ er-Risale, s. 112-176.

⁴³⁶ SÜLEYMAN Ateş, Ahmet b. Hanbel'i sufi zevatın içinde zikreden Hucviri(Keşfü'l Mahçub, s. 421) ve Atar (Tezkire, s. 253-260)'nin aksine, talebeleriyle birlikte, tasavvufa karşı tavır takındıklarını hatta zındık olarak nitelediklerini nakleder. (Bkz. Ateş, İslam Tasavvufu, s. 81, 82) Afifi ise, Onun aslında Muhasibi'yi dinlediği ağılayarak ordan ayrıldığını ancak sufi olmadığını nakleder.(Bkz. Afifi, a.g.e., s. 100-101)

⁴³⁷ Mutasavvıflar ve tarikatçılar, Ebu Hanife'yi ve eserlerini kendi meşreb ve mesleklerinde gösteren beyan ve izahlarda, bulunmuşlar, Ebu Hanife'nin eserlerini bu vadiye şerh ve tefsir etmişlerdir. Mesela, Muhiddin b. Muhammed b. Bahaeddin Bayramı el-Kav-lu'1-fasl, adıyla Fıkhu'l-Ekber'i şerh etmiş, bu eserde kelâmla tasavvufu cem' ve te'lif etmiştir.(bkz. S. Uludağ, Şerhu'l Akaid Tercümesi, s. 27)

⁴³⁸ HUCVİRİ, a.g.e., s. 421.

Hucviri'nin izahatına geçmeden önce önemli bir hususa işaret etmenin gerektiği kanaatindeyiz. Gerek Keşfu'l Mahcub, gerek er-Risale ve gerekse de Tezkire gibi eserlerde yukarda ismi geçen zevatın neredeyse tamamı zikredilmektedir. Fakat bu şahsiyetlerin isimleri her ne kadar sûfilerin hal tercümesi yapılan eserlerde zikredilse de bu kimselere tam anlamıyla sûfi demek doğru değildir. Zahidane bir hayat yaşadıkları, ehl-i takva oldukları ve selefi çizgide olma gayretleri olabilir. Ancak, Ebu Hanife, İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel ve İmam Yusuf gibi özgün fikirleri ile temayüz etmiş bu şahsiyetleri; İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyad, Zunnun Mısri, Beyazid-i Bistami, Haris Muhasibi, Cüneyd Bağdadi gibi adları anıldığında ilk akla sûfiliğin geldiği kimselerle aynı değerlendirmek kanaatimizce yanlış bir davranış olur.

İlk dönemin eser te'lif etmiş sûfilerden olan ve yukarda geçen iman tariflerinden ortaya çıkan ihtilafı manaya değil, lafza ait olan bir ihtilaf olarak nitelendiren Hucviri'ye göre, ümmet arasında hiç ihtilaf olmaksızın, hakikat itibariyle iman, marifet, ikrar ve ameldir.⁴³⁹

Hucviri, bir grubun "İman, tümü ile Hak'tandır" ⁴⁴⁰ diye iddia ettiğini başka bir fırkanın ise aksine, "İman tümü ile kuldandır."⁴⁴¹ dediğini naklederek, imanın tümü ile Hakk'tan olduğunu iddia eden kimsenin saf bir Cebriye kanaatına sahip olacağını iddia eder. İman tümü ile kuldandır, diyen ise saf bir Kaderiye, yani Mutezile görüşünü kabul etmiş olur. Çünkü kul, Hakk'ın il'âmı ve tarifi olmadan onu tanıyamaz. Hucviri, taatı imanın cümlesinden sayanlarla, mücerret bir söz olarak gören Haşeviye'den iki farklı grubunun⁴⁴² bu iddialarını da insafsızlık olarak niteler. ⁴⁴³

⁴³⁹ HUCVİRİ, a.g.e., s. 422.

⁴⁴⁰ Kulların hiçbir şekilde fiil yapma yetisi olmadığı iddiasına matuftur. Bu mesele irade hürriyeti başlığı altından incelenmiştir. Bkz. Nadim, Macit, Eylem Değişim ..., s. 95.

⁴⁴¹ Mutezile'ni ileri sürdüğü kulun fiil yapabilme yetisi olduğuna dair iddiadır. Bkz. Nadim, Macit, Eylem Değişim ..., s. 130, 131.

⁴⁴² Haşeviye olarak isimlendirilen grubun birinci kısmı ile Ehl-i hadis ve Selefiye kastedilmektedir. (Bkz. Hucviri, a.g.e., s. 424.)

⁴⁴³ HUCVİRİ, a.g.e., s. 424.

Hucviri bütün eleştirilerden sonra kendisi hakiki mânadaki imanı, Hakk'ın hidayetine yakınlaşmış ve ona bitişik olan kulun fiili olarak tanımlıyor.⁴⁴⁴ Bundan dolayıdır ki, Hakk'ın dalâlete düşürdüğü bir kimse, doğru yola ulaşamaz, hidayete eremez. Hakk'ın doğru yola ilettiği kimse dalâlete düşmez. "Allah kimi hidayete erdirmek isterse, onun gönlünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, sanki göğsü yükseliyormuş gibi, göğsünü dar ve sıkıntılı yapar. Allah, inanmayanları işte böyle pislik içinde bırakır."⁴⁴⁵ ayetindeki asla ve esasa göre taatın, Hakk'ın hidayeti ve imanın, kulun fiili olması îcab etmektedir.⁴⁴⁶ Bu nedenle kalp üzerindeki imanın alâmeti tevhid itikadıdır. Göz üzerindeki alâmeti, menedilen şeylerden gözü korumak, âyet ve alâmetlerden ibret almaktır. Kulak üzerindeki alâmeti, Hakk'ın kelâmını dinlemektir. Mide üzerindeki alâmeti, Hakk'ın haram kıldığı şeylerden midenin boş kalmasıdır. Dil üzerindeki alâmeti, doğru sözdür. Beden üzerindeki alâmeti, dava mânaya muvafık olsun diye, nehyedilen şeylerden beden perhiz ve imsak yapmasıdır.⁴⁴⁷ Görüldüğü üzere Hucviri'nin yaptığı değerlendirmenin sûfi bir yaklaşımla yaptığı hemen anlaşılmaktadır. İman sadece marifet olarak kalmayıp fiillerle ve diğer zahiri alametlerle de teyit edilmesi gerekmektedir. Zaten marifet sahibi olan bir kimsenin bütün varlığı iman ile dolar ve her haliyle Hakk'a teslim olur.

Hucviri sûfi zihniyetle yaptığı bu tanımı daha da derinleştirip detaylandırarak sûfi düşüncenin yaklaşımını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hucviri imanı muhabbet olarak tavsif edip kulun bütün vasıflarının Hakk'ı talepte coşku halinde olması olarak tanımlıyor ve bütün müminlerin bunda ittifak etmelerinin gerektiğini düşünüyor.⁴⁴⁸

Hucviri bu düşüncesini kendi ifadeleri ile şöyle dillendirir:

"Marifet sultanının galip gelmesi, inkâr vasıflarını kahreder. Nerede iman bulunursa, oradaki inkâr sebepleri yok olur. Onun için sabah olunca

⁴⁴⁴ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 423.

⁴⁴⁵ En'am, 6/125.

⁴⁴⁶ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 423.

⁴⁴⁷ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 423.

⁴⁴⁸ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 424.

misbâh batıl olur.” Yani sabah aydınlığı yayılınca, meşalenin güzelliği değersiz hale gelir, denilmiştir. Gündüz, delil ile gösterilemez. Çünkü gündüzü görmek için gündüzden daha açık ve parlak delil yoktur, denilmiştir. Allah Teâlâ; “Padişahlar bir kasabaya girince, orayı ifsâd ederler.”⁴⁴⁹ yani îman ve yakın sultanı kalb şehrine girerse, onu bozar, oradaki küfür ve şirkin kökünü kazır, buyurmuştur. Arifin kalbinde marifetin hakikati hâsıl olunca, zan, şek ve inkârın hâkimiyeti fâni olur. Marifet sultanı, arifin hislerini, hevâ ve hevesini emri altına alır. O derecede ki, arif ne yapar ne söyler ve neye bakarsa, emir dairesinde kalır.”⁴⁵⁰

Arif kimse, Allah'ı vasıflarından bir vasıf ile tanır. O'nun en özel vasıfları üç kısımdır. Bu vasıflardan bazıları ilahî cemalle alâkalıdır, bazıları ilahî celâl ile ilgilidir. Bazıları da ilahî kemalle alâkalıdır. Kemal ile alakalı olarak insanlara gerekli olan, Allah için her hangi bir eksikliği imkansız görmek, Allah'ı bütün kemâl sıfatları ile muttasıf, bütün noksan sıfatlardan münezze, olduğunu kabul etmektir. Geriye cemâl ile celâl, güzellik ile yücelik kalır. Kimin müşahedesi/görmesi ve temaşası/seynetmesi Hakk'ın şahidi/görmesi olursa, şüphesiz ki, o marifette sürekli olarak rû'yet ve temaşaya müştak olur. Kimin şahidi Hakk'ın celâli olursa, mutlaka devamlı surette nefsinin vasıflarından kaçır. Ve kalbi heybetin mahalli olur. Şevk, mahabbetin neticesi ve tesiridir. Bunun gibi kaçmak ve nefret de beşerî vasıflardandır. Çünkü beşerî sıfat perdenin açılması, ayn-ı muhabbet (özbeöz sevgi cevheri) olmadan olmaz. Şu halde iman da marifet de mahabbet haline gelmiştir. Mahabbetin alâmeti taattır. Çünkü kalp, mahabbet mahalli, göz rû'yet ve temaşa mahalli, ruh ibret yeri, kalp müşahade mevkii olunca, beden (ve organların) emri terk etmemeleri zaruri olur.”⁴⁵¹

Netice itibarıyla Hucviri, burada tam bir sûfi zihniyetle meseleyi yorumluyor. İmanı tamamen içsel bir durum olarak değerlendirdiğini

⁴⁴⁹ Neml, 27/34.

⁴⁵⁰ HUCVİRİ, a.g.e., s. 424.

⁴⁵¹ HUCVİRİ, a.g.e., s. 422.

görüyoruz. İmanın girdiği yerde ona muhalif olan her şey ortadan kalkar. Bunun için de hak sevgisi ve yakınlığı kalbe öylesine doldurulmalıdır ki, bütün duygular Hakk rızasına uygun hale gelsin. Bu yaklaşıma göre, iman ve marifet sevgi ile özdeş olmuştur.

Konumuzun başında, sûfi düşünüşün felsefi bazı tartışmaların merkezi olma eğiliminde olduğu dönemi çalışmamızın içine almayacağımızdan bahsetmiştik. Fakat Gazâli(505/1111) ve Muhittin Arabi(638/1240) gibi, sûfi düşüncede çok önemli yeri olan iki simanın da iman kavramına yükledikleri anlamı çok kısa olarak değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Gazâli, klasik selefi söyleme paralel bir yaklaşımla imanı, “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, ölümden sonraki dirilmeye, hesaba ve kaderin hayrına-şerrine inanıp bunları kabul etmen demektir.”⁴⁵² şeklinde tarif etmiştir.

Fakat Gazâli bu kısa tarifle yetinmez. İman hakkında ileri sürülen kalbin mücerred tasdiki; kalbin tasdiki ve dilin ikrarı; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve azaların ameli iddialarını zikreden Gazâli, kendine göre, imanı kademelere ayırır ve bu fikirlerini temellendirmeye çalışır.⁴⁵³

Birincisi yukarda zikri geçen her üç tarife uygun amel eden kimsenin yeri şeksiz, şüphesiz, cennettir.

İkinci derece, tariflerden ilk ikisinin tamamını ihtiva ederken üçüncü tarifi bir kısmını içine alır. Buna göre kişi ikrar, tasdik ve amelin de bir kısmını yerine getirmekle beraber büyük günah da işler. Mutezile’nin görüşüne atıfta bulunarak bu kimsenin cehennemde ebedi kalacağı fikrine karşı çıkar.⁴⁵⁴

Üçüncü dereceye gelince, kalp ile tasdik, dil ile ikrar bulunduğu halde, azalara ait amellerin mevcut olmamasıdır. Bu noktada Gazâli ihtilafların

⁴⁵² GAZALİ, İhya, c. I, s. 359.

⁴⁵³ GAZALİ, İhya, c. I, s. 359.

⁴⁵⁴ GAZALİ, İhya, c. I, s. 362.

olduğunu ifade eder ve sūfiyyeden Ebu Talip el-Mekki'nin,⁴⁵⁵ “azalarla amel etmek imandandır ve iman ancak amelle tamamlanır” sözündeki bir takım tutarsızlıkları ortaya koyduktan sonra hiç kimsenin ameli yüzünden cehennemde ebedi kalmayacağını savunur.⁴⁵⁶

Dördüncü derece, kalbin tasdik ettikten sonra, henüz dil ile ikrar ve azalarla amel etmeden evvel ölmesidir. Gazâli, burada “Kalbinde zerre kadar iman bulunan cehennemden çıkar”⁴⁵⁷ hadisine istinaden bu kimsenin mü'min olduğuna hükmeder.⁴⁵⁸

Beşinci derece, kişinin kalp ile tasdik ettiği halde; ömrü şahadet kelimelerini dili ile söylemesine müsait olmasına ve bunu söylemenin de vacip olduğunu bilmesine karşın dil ile ikrarda bulunmamasıdır. İnkâr etmemekle beraber namaz kılmakta ihmalkar davranması gibi, ikrarda da gevşek davranması yüzünden bu kimseye ebedi cehennemliktir denilmez. Çünkü iman, mücerred tasdikten ibarettir. Dil ise, imanın tercümanıdır. Netice itibarıyla kalbinde zerre kadar iman olan kimse de cehennemden çıkacaktır(yani mü'mindir).⁴⁵⁹

Altıncı ve son derecede ise, dil ile ikrar ettiği halde kalbi ile tasdik etmemesidir. Bu kimse idare ile ilgili dünyevi işlerde müslüman statüsündedir. Fakat ahiret hükmüne göre, bu kimse kafirdir ve ebedi cehennemdedir.⁴⁶⁰

Görüldüğü gibi, Gazâli, geleneksel teolojide geçen iman tanımlarını zikrettikten sonra bunların haşiyesini ve eleştirisini yaparak selefi bir tutum sergiliyor. Gazali'nin bu yorumlarının bizi ilgilendiren yönü sufi düşüncenin ilk çıktığı andan itibaren süregelen düşünce yapısını ve iman kavramına yaklaşımlarını açık bir şekilde ortaya koymasındır. Bu yüzden Gazali'nin tespitleri ve sufilerin meseleler hakkındaki fikirlerine getirdiği izahlar hayati öneme sahiptir. Bu açıdan Gazali'nin bu tespitleri ilk dönemden başlayarak

⁴⁵⁵ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 53.

⁴⁵⁶ GAZALİ, İhya, c. I, s. 363.

⁴⁵⁷ BUHÂRİ, Enbiya 47; Müslim, İmân 46; Tirmizî, İmân 17.

⁴⁵⁸ GAZALİ, İhya, c. I, s. 363.

⁴⁵⁹ GAZALİ, İhya, c. I, s. 363, 364.

⁴⁶⁰ GAZALİ, İhya, c. I, s. 364.

kendi yaşadığı döneme kadar sufi düşüncenin genel zihniyet yapısını yansıtmaktadır.

İman kavramını inceleyenlerden biri de sūfi kimliğini yanında vâiz, ârif ve fakih olarak tanınan ve aynı zamanda Kuşeyrî'nin de çağdaşı⁴⁶¹ olarak kabul edilen Ebu'Necib es-Suhreverdî(563/1168)dir. Suhreverdî'nin akidesi uslup ve sadelik bakımından selefe yakın duruyorsa da içerik ve kullanılan terimler itibariyle Eş'arîliğe daha yakındır. Bir dönem Eş'arîlik merkezli Nizamiye Medreselerinde, öğrencilik ve müderrislik yaptığı göz önüne alınırsa, bu durum tabîidir.⁴⁶²

Akidesinin sonunda yer verdiği iman konusunda “iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünlerini yerine getirmektir.” sözüyle selefe yakın bir anlayış sergiler.

Sühreverdî, “ikrarı olmayan kâfir, tasdiki olmayan münafık, ameli olmayan fasık, sünnete uymayan bid'atçı olup insanlar amellerle üstünlük kazanırlar.”⁴⁶³ ifadesi ile ameli olmayanı mü'min sayması ve amelde niceliksel bir ziyadelik değil, niteliksel bir üstünlük kabul etmesi açısından kelamcılara yakın bir görüntü sergiler. Kalben tasdikin özür bulunmadıkça yeterli olamayacağı ve ikrarın şart olduğu görüşü, bir kısım Hanefî fakihlerinin bu husustaki görüşlerine paralel düşmektedir.

Muhittin Arabi, iman kavramını şirk ve küfr kavramı eksenli izah etmeye çalışır. İbnu'l Arabî'ye göre, her müşrik(mutlaka) kafirdir. Zira müşrik, Allah'a şirk koştugu yahut ilah veya (Allah'a düşman edindiği kimse ile kendi hevasına (arzusuna)uyarak deliller konusunda bunu başkasının dikkatinden gizler... Bu, zahir ve batın olarak örtme (=setr)'den dolayı da kâfir adını alır. Müşrik adını alması da, uluhiyeti hem Allah'a, hem de Allah'tan başkasına

⁴⁶¹Kuşeyrî'nin vefat tarihi, 465/1072, Sühreverdî'nin yaşadığı dönem (490/1097) (563/1168)arasıdır. Bu nedenle belki fikirleri ve eseri bu dönemin izlerini veya etkisini taşıyor olabilir. Ancak henüz Sühreverdî doğmadan, Kuşeyrî'nin vefat ettiğini görüyoruz. Makale yazarı burada zanimizca bir kronolojik hata yapmıştır.

⁴⁶²KARADAŞ, Cağfer, Ebü'n-Necib Suhreverdî ve İtikadî Görüşleri, UÜİFD., Cilt: 10, Sayı: 2, 2001, s. 126.

⁴⁶³KARADAŞ, Cağfer, a.g.m., s. 130.

izafe etmesindedir. Böylece uluhiyet için iki nispet yapmış ve şirk koşturmuştur. İşte kâfîlerle müşrikler arasındaki fark budur.⁴⁶⁴

Müşrik olmayan kâfiri muvahhid(monotheiste) kabul eden İbnu'l Arabî, Allah tarafından geldiği halde, peygambere ve kitabın bir kısmına inanmadığı için böylelerini imansız kabul eder. Bu kimselerin kâfirliği iki açıdandır. Birincisi, Allah'ın indinden gelmiş olan şeye yani Kur'an'ı inkar etmesidir. Mesela müşriklerin Allah'ın birliğini inkar etmesi gibi; ikincisi de Hz. Peygamberi ve Kur'an'ı bilmesi fakat bunu herkesten ve herkesi taklit edenlerden, sırf başkanlık ve mevki hırsı için gizlemesidir.⁴⁶⁵

İbn Arabî'ye göre, sufi düşünce açısından iman etmiş(mü'min) deyiminin teknik olarak iki alameti vardır. Bir sûfi bunları kendinde bulunca müminlerden olur.

Birinci alamet: gaybın(görünmez âlemin) şüpheye düşmeksizin, ona şehadet(görülen varlık) gibi olmasıdır. İkinci alamet ise, bütün varlığa kendisinden bir emniyet(eman) sirayet etmesidir.⁴⁶⁶

İbnu'l Arabî, ilahi bilgiler manalar ve sırlarda sûfîlerin asla şüpheye düşmeyeceğini iddia eder. Zira şüphe ancak duyuların ve duyulara göre hüküm veren aklın sayesinde meydana gelen nazari ilimlerde olur. Oysa sûfîlerin bilgiyi elde etmesi bilen ile bilinenin aynileşmesi/fena bulması⁴⁶⁷ ile olur. Bu yüzden iman (Allah'a inanmak) ancak ona yaklaşmakla olur.⁴⁶⁸ Bu bağlamda İbn-i Arabî'den daha eski döneme ait olan Serrac'ın Lûma'sında da buna benzer bilgiler bulmak mümkündür. Mesela Lûma'da denilmiştir ki: "Marifet aslında bir hak vergisidir. Marifet nardır, iman ise, nurudur."⁴⁶⁹ Marifet vecddir⁴⁷⁰, iman ihsan-ı ilahidir. Mü'min Allah'ın nuru ile bakar. Arif ise, Allah

⁴⁶⁴ İBN ARABÎ, a.g.e., s. 2.

⁴⁶⁵ İBN ARABÎ, a.g.e., s. 2.

⁴⁶⁶ İBN ARABÎ, a.g.e., s. 2.

⁴⁶⁷ AFİFİ, a.g.e., s. 163, 207.

⁴⁶⁸ İBN ARABÎ, a.g.e., s. 27.

⁴⁶⁹ SÜHREVERDÎ, Şihabuddin, Avarifu'l Mearif(Gerçek Tasavuf) çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, Ankara 2000, s. 247

⁴⁷⁰ Farklı tanımları olmakla beraber bir tarife göre, "Allah'tan gelen, mûkaşefe ve ilhamdır." Bkz. Serrac, el-Lûma s. 293.

ile nazar eder. Mü'minin kalbi vardır, arifin ise, yoktur(çünkü o Allah'ta fena olmuş/aynileşmiştir). Mü'minin kalbi Allah'ı anmak ile tatmin olurken, arif Allah'tan başkası ile itminana kavuşmaz.⁴⁷¹

Sonuç olarak gördük ki, sûfilerin iman kavramına yaklaşımları selefi çizgideki ehli sünnet anlayışına daha yakındır. Her ne kadar iman, "İman: Kavl(söz/ikrar), tasdik ve ameldir."⁴⁷² şeklinde imanı amelle birlikte andıkları olsa da bu iddiaların kişiyi ebedi cehennemlik yapan veya ehli küfr kapsamına dahil eden bir anlamda kullanılmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁷³

Kelamcıların septik ve rasyonalist bir yaklaşımla inceledikleri iman kavramını, sûfiler bir takva, ruhi tecrübe ile gerçekleşen marifet ve gönül sürekli olarak Hakk sevgisi ile uyanık tutmak olarak algılamışlardır. Onların iman anlayışlarını teorik tartışmalardan daha çok pratiğe dayalı olarak temellendirmişler.

İman nazariyelerinin teori kısmını, daha çok mensubu oldukları sistemli kelam ekollerinin imana yaklaşımları üzerine temellendirdiklerini görüyoruz. İman ehlinin bırakın farzları yapmayı, nafilelere bile uzak kalmasının imanın zayıflığından kaynaklandığı telakkisini geliştiren sûfilerin bu tavırları ileri ki dönemlere yansması çok farklı olmuştur. Zühd temelli olan hareket zamanla öyle bir yapıya bürünmüştür ki ilahi yasaya aykırı sözler ve davranışlar ileri sürmeye kimi ibadetlerin farziyetinin kendilerinden kaldırıldığını iddia eder olmuşlardır.

⁴⁷¹ SERRAC, a.g.e., s. 38.

⁴⁷² HUCVİRİ, a.g.e., s. 421.

⁴⁷³ Gazali, İhya, c. I, s. 363; İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 65, 67; KARADAŞ, Cağfer, a.g.m., s. 130.

3. 2. 1. 2. İlk Dönem Sûfi Düşüncede İmanın Hakikatleri (Sûfilerin Tahkiki İman Yorumu)

Sûfiler, mutlak manada tasdik, ikrar ve amel ile tarif edilen imanı, manevi ve ruhi tecrübelerinden hareketle kendi yorumlarını yapmışlardır. Sûfilerin yaptığı bu yaklaşımı imanın hakikatına doğruluğuna, kemal ve sefavetine yönelik bir yorumdur.

Geleneksel teolojide imanın sıhhati ve geçerliliğinin tartışıldığı tahkiki-taklidi iman meselesi, sûfi düşüncede imanın hakikati başlığı ile işlenmiştir. Ancak bu tamamen ruhi inkişaf veya tecrübeye ya da pratiğe dayalı bir yaklaşımdır. Sûfiler bu meseleyi Allah'a yakınlık veya O'na yaklaşma noktasında değerlendirmişlerdir. Şimdi bu mesele hakkında sûfilerin genel yaklaşımını görmeye çalışalım.

Ebu Bekir Vâsitî(320/932)'nin⁴⁷⁴ “Ben hakikaten mü'minim' diyen kimseye denilir ki: Hakikat idrâki, gayba vâkıf olmayı ve ihatayı gerektirir, bu hâli kaybedenin imanla ilgili davası bâtıl olur.”⁴⁷⁵ demiştir. Vâsitî bu sözü ile ehl-i sünnetin şu inancını anlatmak istemiştir: “Hakikî mü'min, cennetlik olduğuna hükmedilen zattır. Bir kimse Allah Taâlâ'nın hikmetinin sırrı olarak bu hususun kendisinde mevcudiyetini bilmezse ben hakikaten mü'minim” demesi doğru olmaz.⁴⁷⁶

İmanın hakikatini, sınırsız bir tevhid, kesintisiz bir zikir, niteliksiz bir hâl, ve vakitsiz bir vecd, olarak yorumlayan sûfilerin varlığından söz eden Kelabazî'ye göre, “niteliksiz hâl” kavramından kasıt sûfinin vasfı, hâlidir. Sufi, yüksek hâllerden hiç bir hâli vasf etmez ki o hâl onun sıfatı olmasın. Yani başkalarının hâlinden değil, kendi hâlinden söz eder, yaşamadığı bir hâlden bahsetmez. “vakitsiz vecd” ise, sûfinin (belli vakitlerde değil) bütün vakitlerde Hakk'ı müşahade etmesi, demektir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ ATTAR, a.g.e., s. 307.

⁴⁷⁵ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 100.

⁴⁷⁶ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 100.

⁴⁷⁷ KELABAZÎ, a.g.e., s. 121.

Başka bir görüşe göre, "İmandaki hakikat, Allah'a tâzimde bulunmak, meyvesi de Allah'tan haya etmektir. Mümin, İslâm nuru ile kalbi açılan, gönlünü rabbına veren, kalbi ile Hakk'ı müşahede eden, içi saf olan, rabbına sığınan, ona yakın olunca yanıp tutuşan, ondan uzak kalınca feryad eden kişidir. Bu haliyle hakiki manada Allah'a iman etmiş olan, O'nun ulûhiyyetini temaşa eden kimsedir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla bu ifadelerden anlaşılıyor ki, salt ikrar veya marifet gerçek bir iman olmayıp bu huşudan uzak sadece mükellefiyetten kurtulmak için kılınan namaza benzer. Borç ödenmiştir. Ancak namazın hakikatine vasıl olunamamıştır. Böyle bir namazın kişinin iç dünyasına fayda sağlamadığı gibi, sadece bilgiye dayalı inanma da gerçek manada itminan ve yakın sağlamayan bir inanmadır. Bu belki kişiyi küfr dairesi dışına çıkarır. Fakat ideal bir mü'min portresi de ortaya koymaz.

Sûfiye içerisinde zikredilen Ebu Kasım Bağdadi İmanı, sesi toplayıp Allah'a yönelten ve Allah ile bir araya getiren şey olarak tanımlar. Ona göre, Hakk bir olup, mümin birlikten yana olan kişidir. Bağdadi'nin anlayışında şayet bir kimse maddeye tâbi olursa arzular onu dağınık hale getirir. Arzularına uyarak gönlü ve manevi bağlılığı dağılan, Allah'tan uzaklaşan şehveti ve istekleri peşinde koşan bir kimse hakikati elinden geçirir. Bu nedenledir ki Allah'tan başka bir şey kalbe gelince ve göze çarpınca Allah, kullarına iman ahdini ve akdini yenilemeyi emretmekte ve "Ey iman edenler, Allah'a ve Resulüne iman edin."⁴⁷⁹ demektedir.⁴⁸⁰ Ebu Kasım Bağdadi'nin ayete getirdiği yorumunu desteklediği düşünülebilecek tefsirler olduğu gibi, ayeti farklı inceleyen müfessirler de vardır.

Muaz b. Cebel (ra) Esved b. Hilal'e: "Bizimle otur da bir saat iman edelim."⁴⁸¹ buyurarak kinaye yoluyla dini işleri müzakere yapmayı, Allah'ı zikretmek ve ona hamd etmek suretiyle yakini artırmayı "iman" olarak

⁴⁷⁸ KELABAZİ, a.g.e., s. 121.

⁴⁷⁹ Nisa, 4/136.

⁴⁸⁰ KELABAZİ, a.g.e., s. 122.

⁴⁸¹ BUHARİ, es-Sahih, Daru İbni Kesir, Beyrut 1987, c.I, s. 7.

isimlendirdiğini⁴⁸² daha önce ifade etmiştik. Ebu Kasım Bağdadi'nin düşüncesi bu noktada hem Muaz b. Cebel'in hem de müfessirlerin bir kısmının tutumu ile uyuşuyor. Fakat Bagavi ve Beydavi'nin, bu ayetin tefsirini farklı bir tarzda yaptığını görüyoruz. Daha önce inmiş olan kitaplara iman etmiş olan Abdullah b. Selam, Üseyd İbn Kab ve Esed gibi kimselerin, Peygamber(a.s) tarafından öncekilere iman ettikleri gibi kendisine de iman etmelerini istediği ve ardında da bu ayetin indiği ifade ediliyor.⁴⁸³ Aynı şekilde Elmalılı'nın da benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bu tefsirlerde işari anlamlar vermek yerine ayeti direk tarihi vaka ile ilişkilendiriyorlar.

İbni Kesir ise, bu ayetten Allah'ı iptidaî anlamdaki imanı değil de var olan imanı olgunlaştırma sabitleştirme ve o iman üzere devam etmeyi emrettiğini anlaşılması gerektiğini ifade ediyor. Buna misal olarak da mü'minin her namazında "Bizi dosdoğru yola ulaştır."⁴⁸⁴ ayetini okumasını zikrediyor. Çünkü mü'min olan kimse zaten doğru yolda olandır. Bu nedenle İbni Kesir'e göre her iki ayette de kast olunan te'kid ve tekmildir.⁴⁸⁵

Nesefi ise ayetin müslümanlara hitaben İbn-i Kesir'in anladığı manada olabileceği gibi, aynı zamanda daha önce iman etmiş olan ehl-i kitaptan bazıları ve münafıklar için de olabileceğini zikretmiştir.⁴⁸⁶

Sûfi yaklaşımla kaleme alınmış olan Âlûsi tefsirinde ise, Hasan Basri'ye ve Mutezili düşünür Ali el Cubbai'ye izafe edilen yorumda, ayetin İbn-i Kesir ve Nesefi'nin yaklaşımına paralellik arz ettiği görülür. Yalnız Âlûsi zayıf görüş olarak verdiği başka bir yorumda ayetin bu kısmının hitabın bütün mü'minlere olmak üzere imanlarının artırılması, kesin bilgi

⁴⁸² İBN-i HACER, Askalani, Fethu'l Bârî Şerhu Sahihi Buhari, Daru'l Marife, Beyrut 1379/1960, c. I, s. 48.

⁴⁸³ BAĞAVİ, Hüsyin İbni Mesud, Mealimu'l Tenzil, Mektebetü's-Şamile, c. I, s. 299; BEYDAVİ, Tefsiru'l Beydavi, c. I, s. 266.

⁴⁸⁴ Fatiha 1/5.

⁴⁸⁵ İBN-İ KESİR, Ebu'l Fida İsmail, Muhtasar Tefsir-i İbni Kesir, Daru'l Fikir, Beyrut 2000, s. 447.

⁴⁸⁶ NESEFÎ, Ebu'l Berakat, a.g.e., c. I, s. 405.

bakımından yakınlık kazanmaları murat etmek şeklinde anlaşıldığını ifade eder.⁴⁸⁷

Sûfilerden İbrahim Havvas(291/903)'a⁴⁸⁸ imanın hakikatinden kendisine sorulunca, bunu teorik olarak anlatmak yerine kendisine soruyu sorana beraber yolculuk yapmayı teklif ediyor. Havvas'ın amacı meseleyi müşahede ile halletmektir. Yolculuk esnasında Hızır Peygamber olduğunu iddia ettiği bir zat ile karşılaştığını Peygamberin kendisine, arkadaş ve yoldaş olma talebinde bulunduğu halde onun talebini kabul etmediğini ifade ediyor. Çünkü Havas böyle bir sohbet ve arkadaşlıkta, Hakk'a değil, ona itimat eder de tevekkülü bozulur ve imanın hakikatinden uzaklaşır endişesi taşıyordu. Havas bir Peygambere dahi iltifat etmemeyi, buna karşılık Allah'a olan tevekkülün ve güvenin muhafaza edilmesini imanın hakikati, olarak görüyor.⁴⁸⁹ Çünkü Hakk Teâlâ; “Şayet (hakikaten) mü'min iseniz, Allah'a tevekkül ediniz.”⁴⁹⁰ buyurmuştur. Görüldüğü gibi bu düşünceye göre, gerçek iman, gönü hakka tam bağlamak, gönü ondan kaydıracak en ufak duruma meydan vermemektir.

Anadolu kültüründe kendine yer bulmuş olan Yunus Emre gibi, sûfilerin iç âlemlerinde yaşadıkları duygularını dillendirirken görüldüğü üzere, cennete ve içindekilere iltifat etmeyerek, Allah'ın arzu edilmesi anlayışı sonraki dönem sûfi yaklaşımlarda da etkili bir şekilde devam etmiştir.

Kelabaziye göre, “Ey iman edenler”⁴⁹¹ âyeti, “Ey marifet ve safvet ehli olanlar; Ey yakınlığıma ve beni müşahede etme hâline erenler, demektir. Madem ki iman ettiniz beni bırakıp başkaları ile meşgul olmayınız, iman edenlerin iman etmesi bu demektir.”⁴⁹²

Genel olarak görülmektedir ki, imanın hakikati meselesinden anladığı daha çok gönül alemini Allah'a has kılmak, O'ndan başkasına

⁴⁸⁷ ALUSÎ, Muhammed Ebu Fadl, Ruhul'-Maânî Tefsiru'l Kur'ani'l Azim, Daru İhya-i Turasil Arab, Beyrut, trhs. s, 169.

⁴⁸⁸ KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 153.

⁴⁸⁹ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 424, 425.

⁴⁹⁰ Enfal 8/2.

⁴⁹¹ Nisa, 4/136.

⁴⁹² KELABAZÎ, a.g.e., s. 122.

iltifat etmeyerek iç alemleri devamlı olarak O'nunla meşgul etmektir. Bütün bunlar ise, ancak engin bir hak aşkı, tam bir teslimiyet, sınırsız bir kanaat ve sabır ile gerçekleşebilir.

3. 2. 1. 3. İlk Dönem Sûfilerinin İman Anlayışında Aklın İşlevi

Sûfilerin büyük bir kısmı imanın hakikatte bir lütuf olarak telakki etmişler, Allah'ın inayeti olmadan aklın gerçeği kavrayamayacağını iddia etmişlerdir.

Sûfilerden olan, İbn Atâ(369/979)⁴⁹³ "Akıl sadece kulluğun nasıl yapılacağını temin eden bir âlettir, Allah'a yukarıdan bakmak için değildir", demiştir. İbn Atâ bununla Allah'ın akıl üstü olduğunu ifade etmek istemiştir. Bu anlayışa yakın fikirleri olan Ebu Bekir Kahtabî, akıl sahiplerinin, Allah'ın varlığını imanla yani ön kabulle tasdik etme yönü bırakarak başka yönlerden bulma çabaları yüzünden yanlışla düştüğünü iddia eder.⁴⁹⁴ Bu yaklaşımdan anlaşılıyor ki, Allah, lütfedip kendini akıl sahiplerine tanıtmıyorsa akıl O'nu iman yönünden gerçek manada idrak edemezdi.

Ancak, İbn-i Ata başka bir zaman söylediği sözlerde ise, imanı istidlali veriler ışığında temellendirmeye yönelik fikirler ileri sürer. "Develere bakmıyorlar mı? Nasıl yaratılmışlardır?"⁴⁹⁵ âyeti ile Allah halka kendisini yarattıkları vasıtasıyla tanıttığı fikrini tekmelendirirken; "Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?"⁴⁹⁶ "Kur'an'da indirdiğimiz ayetlerde müminler için şifa ve rahmet vardır."⁴⁹⁷; "En güzel isimler Allah'ındır."⁴⁹⁸ ayetleriyle de havas olarak nitelendirdiği yakınlık sahibi kimselere, kendini sıfatları ve kelâmı vasıtasıyla tanıttığı iddiasını temellendirir.⁴⁹⁹

⁴⁹³ ATTAR, a.g.e., s. 79.

⁴⁹⁴ KELABAZÎ, a.g.e., s. 94.

⁴⁹⁵ Gâşiye, 88/17.

⁴⁹⁶ Nisa, 4/84.

⁴⁹⁷ İsra, 17/84.

⁴⁹⁸ A'raf, 7/179.

⁴⁹⁹ KELABAZÎ, a.g.e., s. 195.

İbni Ata'nın bu bir birine zıd gibi görünen iki yaklaşımının temelinde sûfi düşüncedeki zahir batın ayırımından kaynaklanmaktadır. İçe dönük tecrübelerde aklın tamamen devre dışı kaldığı ve bu keşiflerin bir lütuf olarak telakki edildiği düşünülürse bu yaklaşım kendi içersinde tutarlı sayılabilir. Aksi halde düşünce kendi içinde çelişkiye düşmektedir ki bir inanç sistemi içindeki tenakuz problemleri bir durumdur.

Kelabazi'nin ifaesine göre, büyük sûfilerden biri şöyle demiştir: "Allah'ın kendisini bizzat tanıttığı kimselerden başkası O'nu tanıyamaz. Allah'ın kendisini: 'Ben tek'im' diye tarif ettiği kimselerden başkası O'nu tevhid edemez. Lütfedip iman verdiği müstesna kimse O'na iman etmez. Kalbine tecelli ettiği kulundan başkası O'nu vafedemez. Allah'ın kendisine cezb ve celb ettiği kimselerden başkası O'na hulûs-i kalb ile kulluk edemez. Allah'ın kendisine dost seçtiklerinden başkası O'na dost olmaya lâyık değildir."⁵⁰⁰ İbnu'l Arabî'de de bu anlayışın izleri göze çarpar. Ona göre, "...Allah'a iman ancak O'na yaklaşmakla olur; İsbat ile değil..."⁵⁰¹

Ta'arruf'da sûfilere izafe edilen bazı yaklaşımlar aklın etkinliğini daha açık ortaya koymaktadır:

"Benimle Hakk arasında bir beyân, bir delil, bir işaret kalmadı. Allah'ı delil vasıtasıyla değil vasıtasız tanıyorum, medlulü buldum, delile ihtiyacım kalmadı; "Hakk'ın nurları kalbimde tecellî etti ve her tarafı aydınlattı." Hakk'ı Hakk'ın nuru ile tanıdım;"Allah'ın kendisini tanıttığı kimseden başkası O'nu tanımaz. Hadis ve fânî olan, ezelî ve kadim olanı nasıl tanır?";"Kâinat ve âlemle Allah'a istidlal edilemez...."⁵⁰²

Bu örnekler, kelâm âlimlerinin aksine sûfilerin ulûhiyet bahsinde akla ne kadar az değer verdiklerini göstermektedir.

Ancak bütün sûfilerin aynı yaklaşım üzerinde birleştiğini de ifade etmek yanlış olur. Zira genel olarak pratiğe ve zahidane hayat prensibi

⁵⁰⁰ KELABAZÎ, a.g.e., s. 94.

⁵⁰¹ İBN-İ ARABÎ, a.g.e., s. 27.

⁵⁰² KELABAZÎ, a.g.e., s. 95, 96.

esasına dayalı iman tanımlarında akla delile vurgu yapan tanımlara da rastlamak mümkündür.

Mesela, Sûfiyeden Ebu Muhammed Cerîrî(r.a.) “Bir kimse tevhid ilmine (Allah'ın var ve bir olduğunu gösteren) şâhidlerden bir şâhid, delillerden bir delil ile vâkıf olmazsa aldanmak ve şaşırarak suretiyle ayağı ölüm uçurumuna kayar.” diyor. Cerîrî, tevhid ile ilgili deliller üzerinde düşünmeyip taklidi benimsiyenler kurtuluş yolundan saparak ölüm zincirine yakalanır ve helak uçurumuna yuvarlanırlar”⁵⁰³ demek istiyor. Ancak bu düşüncede taklitten kurtulmak aklın ve delillerin harekete geçirilmesi yanında ruhi inkişafın ve marifetin muavenesi ile gerçekleşebilir.⁵⁰⁴

Kuşeyri'ye göre, sûfiler akidelerinin esaslarını açık deliller ve belli şahidlerle muhkemleştirmişlerdir.”⁵⁰⁵ Bu anlamda Cüneyd Bağdadi(297/909)'nin, “Hikmete itikad konusunda kulun ilk defa muhtaç olduğu husus, sanatkârı, eserini ve eserini meydana getiriş biçimini tanımasıdır. Bu tanıma ve marifetin neticesi olarak mahlûk karşısında Hâlık'ın sıfatını, hadis karşısında Kadîm'in vasfını tanır, Yaratan'ın davetine boyun eğer, O'na itaat etmenin şart olduğunu itiraf ve ikrar eder” şeklindeki ifadelerini nakleder.⁵⁰⁶ Bu da gösteriyor ki sûfi düşünce içersinde de teorik düşünen iman istidalalı bilgiye dayalı temellendirenler de yok değildir.

Ruhî hayatın gelişim sürecinde sebepler ve sonuçlar arasında ilişkiyi anladığını gösteren, tahlilî ve mantıkî bir metoda sahip olan Muhasibi'ye göre, ibadetin esası verâdır. Verânın esası takva, takvanın esası nefis muhasebesi, muhasebenin esası korku ve ümittir. Korku ve ümid, va'd ve vaîd bilgisine râcidir. Va'd ve vaîdi anlamak da, cezayı hatırlamağa bağlıdır. Cezayı hatırlamak ise, tefekkür ve ibret alarak düşünmeyle gerçekleşir.”⁵⁰⁷ Yani insan, mahlûkat ve kendisi hakkında ibret nazarıyla düşündüğü vakit, bu

⁵⁰³ KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 99.

⁵⁰⁴ MUHASİBÎ, er-Risale, s.95-97.

⁵⁰⁵ KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 99.

⁵⁰⁶ KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 98.

⁵⁰⁷ AFİFÎ, a.g.e., s. 84.

tefekkür silsilenin sonucunda Allah'a ve ibadete yönelir. Bu, basit ve sade bir tasavvuf değil, bilakis kendine özgü mantığı olan, metodik bir tasavvuftur.

Gazâli, delilsiz olarak sadece taklid ve telkin yoluyla kalbin tasdikine bağlanan imanı, avamın imanı olarak tanımlar. Hatta Havas hariç, bütün halkın imanı da böyledir. Bu inanç kalbe vurulan bir düğümdür. Bazen şiddetlenir ve kuvvetlenir, bazen de zayıflar ve gevşer, bu tıpkı ipteki düğümler gibidir. Gazâli böyle imanı korku hayal, vaaz, tahkik ve burhan ile sökülemeyen ve sökülmesi mümkün olmayan Yahudi imanı ile az bir konuşma ile şüpheye düşürülmesi mümkün olan bir hayal ve korku ile inancının doğruluğundan caydırılması mümkün olan Hristiyan ve bid'atçıların imanı olarak tanımladığı imanı ile kıyaslar.⁵⁰⁸

Ebu Tayyib Mağribî'nin sözleri bu meselede sûfi yaklaşımı en güzel şekilde özetliyor: "Aklın delâleti vardır; Allah'ın var ve bir olduğunu delille bulmak akla aittir. Hikmetin işareti vardır. Marifetin şehadeti vardır. (Çünkü o vahdaniyeti temaşa etmiştir). Şu halde akıl delil olur. Hikmet rehber olur. Marifet şahitlik eder..."⁵⁰⁹

Hiç şüphesiz ki, sûfilerin bu farklı yorumlarının temel nedeni içinde bulundukları öğretinin etkisiyledir. Çünkü onlar arınmaya dayalı bir öğretinin mensup olarak, çeşitli ibadet, tesbih zikir v.s. ile gönüllerini Hakk sevgisine hazır hale getirmeye çalışırlar. Sûfilerin, bu saflığın neden olduğu ilahi cezbe veya keşifler ile bazen, dinin temel ilkelerine bile aykırı şeyler söylediklerini⁵¹⁰ düşünürsek, aynı şahısların kimi zaman zahire, kimi zaman da batına vurgu yapan yorumlarını veya yaklaşımlarını yadırgamamak gerekir. Zaten daha sonraları sistemleşen sûfi yapı, "ileme'l yakın", "ayne'l yakın" ve "hakka'l yakın" gibi tasnifler yapmışlar. İmanın mertebelerini bu kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu kavramlardan her biri sûfi düşünüşün bilgi anlayışlarının da aynı zamanda felsefi temellerini yansıtmaktadır.⁵¹¹ Çalışmamızın ileriki

⁵⁰⁸ GAZALÎ, İhya, c. I, s. 370.

⁵⁰⁹ KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 99.

⁵¹⁰ MACÎT, Nadim, Eylem Değişim..., s. 181-186; ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 551-554; TÜRER Osman, ag.e., s. 239-242; KARA, Mustafa, a.g.e., s. 169-179.

⁵¹¹ YILMAZ H. KAMİL, a.g.e., s. 221, 222; TÜRER Osman, ag.e., s. 239-242.

bölümlerinde sûfilerin imanla doğrudan ilişkisi olan bilgiyi nasıl anladıklarını ve nasıl elde ettiklerini “sûfi düşüncede marifet” kavramını incelerken ayrıca görmeye çalışacağız.

3. 2. 1. 4. Sûfilerin İmanda istisna Meselesine Yaklaşımı

Hem geleneksel teolojide hem de sûfi düşünüşte kendine yer bulmuş ve üzerinde birçok tartışmalar yapılmış olan “istisna” kavramı sözlükte, bir şeyi dışarıda tutmak anlamında kullanılır.⁵¹²

Terminolojik olarak ise, “kişinin ben mü’minim” yahut “Ben hakikaten mü’minim” şeklinde itikadını doğrudan mı ifade etmesi gerekiyor; yoksa şayet Allah dilerse mü’minim” diyerek kendi şahsi inanışı dahil her şeyin nihai olarak Allah’ın iradesine dayalı olduğunu kabul etmesi mi gerekiyor? Sorularının sorulduğu ve cevap arandığı bir kavramdır.⁵¹³

Kur’an, “İnşaallah Mescid-i Haram’a emin bir şekilde gireceksin”⁵¹⁴ şeklinde “istisna”yı kullanmıştır. Ayette istisna kullanılması kulları terbiye ve onlara uyarı olarak algılanmıştır. Zira eksiksiz ve kusursuz ilim sahibi olan Allah Teala, böyle bir istisna kullanırsa, kusurlu ve eksik ilim sahibi kulların istisnayı kullanması, daha yerinde bir davranış olur. Nitekim Hz. Peygamber, ölümden ve ölenlere katılmaktan şüphe etmediği halde, “İnşaallah size katılmamız yakındır.”⁵¹⁵ buyurmuştur. Bu nedenle istisnanın kullanılmasını savunanlar bu iddialarının sahih olduğunu iddia ederler.⁵¹⁶

İmanda istisnayı reddedenler “inşallah ben mü’minim”(Allah dilerse ben mü’minim) sözünün imanda şüphe doğuracağı bunun ise, insanı küfre sokacağını bu yüzden imanda istisnanın olmayacağını iddia etmişlerdir.⁵¹⁷ İlk dönem sûfilerinin meseleye yaklaşımına İhya’da geniş bir şekilde yer veren

⁵¹² MU’CEMİ’L VASÎT, Komisyon, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 101; EL- MÜNCİD Fi’l-Lügati’l-Arabiyyeti’-Muassira, s. 174.

⁵¹³ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 237.

⁵¹⁴ Fetih 48/27.

⁵¹⁵ Müslim, Taharet 12.

⁵¹⁶ KARADAŞ, Çağfer, a.g.m., s. 133.

⁵¹⁷ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 237.

Gazâlî, istisnayı reddedenlerin görüşlerini çürütmek için selefî olarak kabul ettiği kimselerin ifadelerinden deliller getiriyor. Gazâlî'nin bu tutumu hem ilk dönem sûfîlerinin yaklaşımını yansıtmış oluyor hem de onların istisna yapmadaki dayandıkları temelleri irdeliyor.

Gazâlî'ye göre, bütün selef alimleri “Kesinlikle imanım vardır.” şeklindeki cevabı men etmiş ve bu ifadeden sakınmışlardır.⁵¹⁸ Bu nedenle şüphe taşımaksızın, tekid yollu ve iman sözcüğüne bitişik bir şekilde söylenen imanda istisnayı (inşaallah mü'minim demeyi) caiz görmüşlerdir.⁵¹⁹

Bu anlayışta olan Süfyan-ı Sevrî (161/777), “Allah'ın nezdinde mü'minim diyen yalancılardan; ‘Hakikat noktasında ben mü'minim’ diyen de bid'atçılarıdır.” demiştir. Süfyan-ı Sevrî yukarda geçen hükmü verdiği zaman kendisine ‘O halde biz ne demeliyiz? denildi. O da “Allah'a iman ettik ve indirdiği hükme inandık deyiniz.” dedi. Süfyan-ı Sevrî bununla şunu kasd ediyordu: “Bizler Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve rasullerine iman eden kimseleriz. Allah nezdinde ne olduğumuzu bilmiyoruz.”⁵²⁰

Hasan Basrî'ye “Gerçekten mü'min misin?” diye sorulduğunda “Bundan kanımın dökülmesini helal saymayı, kestiğimi helal kabul etmeyi, nikâhımın geçerliliğini kastediyorsan, gerçekten mü'minim; şayet bundan cennete girmemi, cehennemden kurtulmamı ve Allah'ın benden razı olmasını kastediyorsan inşaallah mü'minim.” diye cevap verdi.⁵²¹

Hasan Basri bir keresinde de şöyle demiştir: “Allahım! Bende bulunan ve malumatım dâhilinde olmayan bir takım kötülöklere muttali olduğundan dolayı bana bûğz ederek, Ey kulum! git senin hiçbir amelini kabul etmedim demeyeceğinden ve yaptıklarımı boşa çıkarmayacağından emin değilim.”⁵²²

Hasan Basri'nin bu yaklaşımı nikfak/riya kavramı ile doğrudan ilgilidir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hasan Basri'nin gerçek mü'min

⁵¹⁸ GAZALÎ, İhya, c. I, s. 372.

⁵¹⁹ KARADAŞ, Çağfer, a.g.m., s. 133.

⁵²⁰ GAZALÎ, İhya, c. I, s. 373.

⁵²¹ KARADAŞ, Çağfer, a.g.m., s. 133.

⁵²² GAZALÎ, İhya, c. I, s. 373.

anlayışının temelinde tam bir takva ve gösteriştan uzak bir teslimiyet yatmaktadır. Bu nedenle eğer kalbini nifak/riyadan temizleyemeden ölürse doğrudan cenneti hak eden bir mü'min olamayacağını düşündüğü için inşallah ben mü'minim diyor.⁵²³

İbrahim b. Edhem(161/777) bir kimseye “Sen mü'min misin?” şeklinde bir soru yöneltildiğinde La ilahe illallah ile cevap verilemesi gerektiğini düşünür. Ancak, İbrahim b. Ethem böyle bir sorunun sorulmasını bid'at olarak telakki ediyor.”⁵²⁴ Sûfi'nin bu yaklaşımından öyle anlaşılıyor ki, zahiren iman etmiş olduğunu ifade eden bir kimsenin başkaları tarafından içsel sorguya tabi tutulmasını hoş karşılamıyor. Çünkü kişinin iç alemini sorgulamak sadece Allah'a aittir. Mesela Hz. Peygamber münafıkları bildiği halde onları içsel sorgulamaya tabii tutmamış zahirdeki imanlarına göre hüküm vermişti.

Sûfilerin, şüphe taşımaksızın, tekid yollu ve iman sözcüğüne bitişik bir şekilde söylenen imanda istisnayı (inşallah mü'minim demeyi) caiz görmelerinin nedenini, imanı gaybî bir mesele olarak görmelerinden kaynaklandığını görüyoruz.⁵²⁵

Gazali ilk dönem sûfilerinin istisna yaklaşımlarını dört maddede değerlendirir. Buna göre, meselenin iki yönü imanın aslındaki değil, sonu ve kemali hakkındaki şüphelere dayanırken diğer ikisi ise, şüphe ile hiçbir ilgisi olmayan manalardır.

Sûfiler, birinci anlam olarak nefsi tezkiye etmemek için “Ben kesinlikle mü'minim” demekten kaçınırlar. İman, övülmenin en büyüğü olması anlayışından hareketle “Kesin olarak benim imanım var demek” mutlak manada nefsi tezkiye etmektir. İstisna sîgası ise, insanı tezkiyeden uzaklaştırır. Binaenaleyh imanın esasında şüphe edildiği zaman bu sîga

⁵²³ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 65-67, 205, 206.

⁵²⁴ GAZALİ, İhya, c. I, s. 373.

⁵²⁵ SÜHREVERDİ, Ebu'n-Necib, Âdâbü'l-Mürîdîn, s. 15-21.(Cağfer KARADAŞ'tan naklen, bkz. a.g.m.,)

kullanılmaz. Bu anlayıştan hareketle bir kimseye kötü bir sıfatın mevcut olup olmadığı sorulduğunda istisna etmeksizin cevap verilmesi gerekir.⁵²⁶

İkinci anlam belki de sûfilerin en çok üzerinde durdukları bir husustur. Bu yaklaşıma göre ise, istisna Allah'ı her durumda zikretmeye çalışmak ve her işi Allah'ın dilemesi ve istemesine havale etmektir. Bu davranış peygamberlerden tevarüs eden ve sûfilerin kendi öğretilerine temel düstur edindikleri bir edebittir.⁵²⁷ Çünkü Hz. Peygamber, Allah'ın kendisine öğrettiği edeb⁵²⁸ gereği kesin olarak yapabileceği işlerde dahi "istisna"yı kullanırdı.⁵²⁹ Mesela ölümden şüphe etmediği halde, istisnayı kullanmıştır.⁵³⁰

İstisna sigasının dayandığı üçüncü temel şektir ve anlamı "Eğer Allah dilerse ben hakiki mü'minim" demektir. Çünkü Allah, mü'minleri hakiki ve gayri hakiki olmak üzere iki kısma ayırmış, belli kimseleri kasd ederek "İşte bunlar gerçek mü'mindir. Onlara rableri katında dereceler, mağfiret ve cennette sayısız tükenmez nimetler vardır."⁵³¹ demiştir. Buradaki inşaallah kelimesi ile ifade edilen şek ve şüphe imanın aslına değil kemaline yöneliktir. Bu bağlamda insan imanının kemalatından şüphe edebilir. Dolayısıyla bu tarz bir şüphe küfr değildir.⁵³²

Sûfilerin istisna meselesine yaklaşımlarındaki dördüncü nokta ise, kişinin ölüm anından önceki kişinin durumuna matuf bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre, kişi ölmeden önce başına her türlü hal gelebilir ve neticede küfre düşebilir. Bu yüzden ölüm anında mutlak manada imanın olup olmayacağı bilenemeyeceği için istisna caiz görülmüştür. Hz. Peygamberin bir sözüne göre, "Mü'minin kalbi, Allah'ın parmaklarından iki parmak arasındadır."⁵³³ Hz. Peygamber bu sözle imandan kâfirliğe doğru olan değişimin süratine işaret ediyor. Gazâlî, bu bağlamda bazı kimselerin "Eğer

⁵²⁶ GAZALÎ, İhya, c. I, s. 374.

⁵²⁷ SARMIŞ, İbrahim, a.g.e., s. 88.

⁵²⁸ ACLUNÎ, Keşfu'l Hafa, Mektebetü'ş-Şamile, ths. c. I, s. 67.

⁵²⁹ GAZALÎ, İhya, c. I, s. 374; Müslim, Taharet 12; İbn-i Mace, Cenaiz 36.

⁵³⁰ Müslim, Taharet 12.

⁵³¹ Enfal 8/4.

⁵³² GAZALÎ, İhya, c. I, s. 375.

⁵³³ Tirmizî, Kader 7.

kişiyi elli sene tevhid ehli olarak görsem, sonra aramıza bir direk girse de adam o direğin arkasında ölse, onun kesin olarak tevhid üzere öldüğünü söyleyemem” dediğini naklediyor.⁵³⁴

Gerek sûfilerin kendi yorumlarını gerekse de Gazâlî'nin onların yaklaşımlarına yaptığı tevilleri de dikkate alırsak, sûfilerin imanda istisna meselesine yaklaşımında karşımıza şöyle bir sonuç çıkmaktadır. İman, bir lütuf ve şeref görüldüğü için istisna kabul edilemez. Ancak, nefsi aciz görmek suretiyle kendine aşırı güvenin yanlışlığı, sonun ne olacağını bilememeden kaynaklanan istisna caiz görülebilir. Peygamberden tevarüs eden edeb ve erkan anlayışı ile yapılan istisna, imandaki kemalata gönderme yapan istisna ve zamana hakimiyet kuramamanın farkında olmaktan kaynaklanan istisnalar da sufilerin caiz gördükleri istisnadır.

3. 2. 1. 5. İlk Dönem Sûfi Düşüncede İman Amel ilişkisi

Bilindiği gibi, iman ve amel tartışması hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren Haricilerle, Mürci'e arasında hararetli bir şekilde başlamıştı. Hasan Basri'nin sohbetinden ayrılan Vasil b. Ata'nın kuruluşunda öncülük yaptığı Mutezile ekolü de bu tartışmaya “el menzile beyne'l menziletyn” tezi ile girmişti. Bu durum öyle karışık bir hal almaya başlamıştı ki, Halife Abdu'l Melik b. Mervan bazı alimlere heyetler göndererek işi açıklığa kavuşturmaya gayret ediyordu.⁵³⁵

Sûfiler ise bu ortamda mümkün olduğu kadar selefi çizgide yer alma gayretinde olmuştur.⁵³⁶ Birçok sûfi imanı tarif ederken amelle birlikte zikretmesine karşın, büyük günah işleyen kimseyi mutlak manada iman dairesinden de çıkarmaya yanaşmamışlardır.⁵³⁷

⁵³⁴ GAZALÎ, İhya, c. I, s. 381-383.

⁵³⁵ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 89.

⁵³⁶ BAĞDADÎ, a.g.e., s. 247, 248.

⁵³⁷ GAZALÎ, İhya, c. I, s. 369.

Hasan Basri'nin ilk s  filerden⁵³⁸ olduğunu daha önce ifade etmiştik. Onun siyaset sahasında karşı olduğu M rcilere, teoloji sahasında da karşı olduğunu görüyoruz.       M rc  anlayışın temelinde, bir emniyet hissi vardı. Bu anlayışa göre, Allah'a inanıyor olmak azaptan kurtulmak için yetiyordu. Hasan Basri, M rc  düşüncenin aksine amele büyük önem verdiği gibi, bu amelin de ancak takva dolu ve arınmış bir kalb ile yapıldığı takdirde kıymet kazanacağını ileri sürüyordu. Ameller husunda gevşek davranan kimseleri ise, münafık ilan ediyordu. Fakat daha önce de geçtiği gibi, Hasan Basri, buradaki münafık kavramını mutlak manada insanı iman dairesinin dışında bırakan anlamıyla kullanmıyor. Hasan Basri amellerde gevşeklik yapan kimseleri m rai/riyakar anlamına gelen münafık diyordu.⁵³⁹ Dolayısıyla bu anlayışa göre, günah işleyen birini iman amel ilişkisi bağlamında mutlak manada kafir veya din dışı olarak nitelemek doğru olmaz.⁵⁴⁰ Zaten Hasan Basri de bu kimselerin tecrid edilmesi veya öldürülmesi taraftarı değildi. Ona göre bu kimseler düzelmeye ve hayatını tanzime teşvik edilmeliydi.⁵⁴¹

Klasik tasavvuftaki nefsin tezkiye ve tasfiye edilmesi suretiyle "insan-ı kamil"⁵⁴² vasfını kazanma öğretisinin alt yapısını hazırlayan sebeplerden birinin de, Hasan Basri ve onunla aynı zihniyette olanların bu anlayışı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

S fi olup olmadığı hakkında bilgi olmamakla beraber s filerin zikredildiği eserlerde adı ge en⁵⁴³ söylediği bir takım sözlerle de s fi olduğu veya en azından s filere yakın olduğu anlaşılan Sufyan b. Uyeyne (198/813)⁵⁴⁴ şöyle der:

⁵³⁸ ATEş, Süleyman, İşlam Tasavvufu, s. 43.

⁵³⁹ İZUTSU, İşlam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 66-69.

⁵⁴⁰ Hasan Basri'nin münafık kavramına yüklediği anlam, bir çok kelimci ve mutsavvıf tarafından insanları mutlak olark nifak ehli saymadı ı yönünde tevil edilmiştir. Ancak Nureddin Sabuni, Onun nifak kavramına bilinen terminolojik anlamı y kledi ini İma ederek Hasan Basri'nin daha sonra bu görüşünden döndüğünü ifade eder. (Bkz.Sabunu a.g.e., s. 80)

⁵⁴¹ İZUTSU, İşlam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 68.

⁵⁴² Kur'an'ın amacı da insan-ı kamili oluşturmaaktır. Fakat burada kast edilen kavramlaşmış ve tasavvufta bir öğreti haline gelmiş olan anlayıştır.(Bkz. Serrac, a.g.e., s. 53-58)

⁵⁴³ ATTAR, a.g.e., s. 114, 122.

⁵⁴⁴ KUşEYR , a.g.e., s. 279.

“Şehadet kelimesini söylemenin tek başına yeterli olması, ameller emredilmeden öncedir. İman edilmesi gereken diğer şeyler ve ameller emredildikten sonra onları terk eden, birinci ikrarı terk etmiş gibi olur. Yani insanlar Allah'ı bilip O'nu kalbi ile tasdik edince, onlara namaz kılmaları emredildi.⁵⁴⁵ İnsanlar da kıldılar. Eğer onlar bunu yerine getirmemiş olsalardı, ilk ikrarın hiçbir faydası olmazdı.”⁵⁴⁶

Süfyan b. Uyeyne'nin bu sözlerinden, amel ile imanın sanki birbirine bağlı olduğu fikrini taşıdığı anlaşılıyor. Ancak şurası bir gerçektir ki, yorumlama ameliyesini genelde sembollerle, rumuzlarla ve mecazlarla yapan sûfilerin, ortaya attıkları bir iddiayı etraflıca incelemeden bir yargıya varmak yanılgılara neden olur. Binaenaleyh Süfyan'ın sözleri direk lafzından hareketle yorumlanacak olursa, mesela namaz kılmayan birinin(günahkârdır) mü'min olmadığı ortaya çıkardı. Oysa sûfilerin ameldeki kusurlarından dolayı insanları mutlak olarak kafir veya müşrik ilan etmediği fikri daha baskındır.⁵⁴⁷

Gazâli İhya'da bu meselenin izahatını yaparken ameli iman tarifinden çıkarmamakla beraber te'vile giderek günahın imanı tamamen iptal edici olmadığını, dolayısıyla günah işleyen birinin iman dairesi dışında saymanın doğru olmayacağını savunur.⁵⁴⁸

Ahmed b. Hanbel “şayet tevbe eder, namaz kılar ve zekat verilerse, artık onlar dinde kardeşlerinizdir...”⁵⁴⁹ ayeti kerimesinde din ve iman aynı anlamda kullanıldığı, taatlerin ise, imanın kanıtı olduğunu ileri sürer. Hatta sûfiyye içerisinde isimleri zikredilen Fudayl b. İyad(187/802), Süfyan-ı Sevri(161/777), Süfyan b. Uyeyne(198/813) gibi, şahıslar daha da ileri giderek, amelleri imanın bir şartı olarak kabul ederler.⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Süfyan'ın bu sözü Ebu Hanife'nin fikrine oldukça yakın hatta aynısıdır, denebilir. Bkz. Ebu Hanife, Fıkh'u'l Ekber, s. 19.

⁵⁴⁶ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 79.

⁵⁴⁷ İBN-i KAYYİM, el-Cevzi, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub b. Sa'd ez-Zür'i ed-Dimeşkî Ebu Abdillâh, Şemsuddîn, Medaricü's-salikin, İnsan Yayınları, İstanbul 994, c. I, s. 260-261.

⁵⁴⁸ GAZALİ, İhya, c. I, s. 369.

⁵⁴⁹ Tevbe 9/11.

⁵⁵⁰ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 90.

Bu düşünceye göre, İslam dini tasdikle başlamış, namaz oruç, cihad ve diğer ibadetlerle tamamlanmış ve son halini almıştır. Dinin tamamlandığını bildiren ayetin indiği zamana kadar gelen bütün emir ve taatler imanın bir parçasıdır. Onların hepsi dindir, din ise taatlerden ibarettir. Cibril Hadisi'nin sonunda Hz. Peygamber'in "Cebrail, size dininizi öğretmek için geldi" buyurması, O'nun hadiste iman, islam ve ihsan olarak zikredilen bütün amelleri ve Hz. Peygamber'in Abdu'l Kays heyetine iman olarak açıkladığı kelime-i şahadet, namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, alınan ganimetin beşte birini ayırmayı⁵⁵¹ din ve iman olarak kabul ettiğini gösterir. Bu durumda, ameller, din; din ise İslam demektir. Bu sebeple Allah, "sağlam din"⁵⁵² adını söz ve ameller için kullandı. Buradaki sözden maksat, Allah'ın birliğini ikrar etmek, Hz. Peygambere şahadet etmek, amel ise, farzları yerine getirmek, haramlardan kaçınmaktır. Fudayl b. İyad(187/802), Ahmed b. Hanbel(241/855) bu konudaki görüşlerini "Halbu ki onlara, dini yalnız ona has kılarak ve Hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekat vermeleri emrolunmuştu; sağlam din de budur"⁵⁵³ ayetiyle delillendirirler. Amellerin veya taatlerin imanın parçası olduğu konusunu yukarda zikredilen ayetlerin dışında daha pek çok ayetle savunmuşlardır. İkinci asırda yazılan eserlerde dağınık bir şekilde yer alan bu ayetler, daha sonraki kaynaklarda tek tek ele alınarak bir arada zikredilmiştir.⁵⁵⁴

Ayetlerde yer alan "iman edenler ve salih amel işleyenler." şeklindeki ifadelerde salih amelle iman arasında kullanılan "vav" harfi, hem ameli imanın bir unsuru kabul edenler hem de reddedenler tarafından, kendi görüşlerini destekleyecek doğrultuda yorumlanma yoluna gidilmiştir. Ahmed bin Hanbel, Fudayl bin İyad'ın fikirlerini aynen benimseyerek, "iman edenler ve salih amel işleyenler"⁵⁵⁵ şeklindeki ayetlerde, iman edenler ibaresinden sonra kullanılan "vav" harfinin amelle imanı bir birinden ayırmak için değil ameli, iman ile

⁵⁵¹ Buhârî, İman 40, İlm 25, Mevâkîtu's-Salât 2, Zekât 1, Farzu'l-Hums 2, Mevâkıb 4, Meğâzî 69, Edeb 98, Haberi'l-Vâhid 5, Tevhîd 56; Müslim, İmân 23, 24, 25; Ebu Dâvud, Eş'ribe 7; Tirmizî, İman 5; Nesâî, İman, 25.

⁵⁵² Beyyine 98/5.

⁵⁵³ Beyyine 98/5

⁵⁵⁴ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 92.

⁵⁵⁵ Bakara 2/82;Al-i İmran 3/57;Yunus 10/4,9;Asr 103/3, v.d.

birleştirmek için kullanıldığını, “vav”ın atıf harfi olmadığını ve bu görüşün ehl-i sünnetin görüşü olduğunu ileri sürer. Allah bu ve benzeri ayetlerde, amelleri iman ile birlikte zikretmiş ve farzları imanın bir parçası kılmıştır. Dolayısıyla “vav” mürcie’nin iddiasının tersine amellerle imanı aynileştirmek için kullanılmıştır.⁵⁵⁶

Sûfi kimliği ile öne çıkan kimselerin böyle bir fikri benimsemelerinin sebebi, muhtemelen, amellerin imanın bir parçası kabul edilememesi ve sırf kalbin tasdiki ile yetinilmesi durumunda, amellerin yerine getirilmesinde kayıtsızlığa sebep olacağı endişesidir.

Mesela Ta’arruf’ta sûfilerin, Allah’ın irâdesi ve şefâatla büyük günahların affedilmesini caiz ve mümkün gördükleri ifade edilir.⁵⁵⁷ “Şübhesiz ki, Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışındaki günahlardan dilediğini affeder.”⁵⁵⁸ ayetine dayanan sûfiler, iman sahibi kible ehlinin, günahları kadar yandıktan sonra en sonunda cehennemden çıkacaklarını söylemişlerdir. Çünkü Allah, şirkin haricindeki günahların affı konusunu kendi irâdesi şartına bağlamıştır.⁵⁵⁹

Gazâli iman-amel ilişkisini incelerken Mürcî ve Mutezilî tezleri ve bunların dayandığı temellerin eleştirisini yaparak, amelin imanın esası veya onu iptal edici bir cüzü olmadığını îma ediyor. Bu yaklaşımıyla imanı tasdik, söz ve fiil olarak tanımlayan selefin görüşüne muhalif olduğu iddiasıyla eleştirildiği takdirde kendisini şu şekilde savunacağını ifade ediyor:

“İman tamamlayıcısı olması hasebiyle amelin imandan sayılması imkânsız değildir. Mesela baş ve eller insandandır denilir. Çünkü başı olmayan bir cesed insanlık(canlılık) vasfını kaybeder. Ancak eli kesik bir beden, sırf bu yüzünden insanlık(canlılık) vasfını kaybetmez. Bunun gibi tesbih ve tekbirlerin namazdan olduğu söylenir. Hâlbuki iftitah tekbiri hariç diğer tesbih ve tekbirler getirilmese de namaz bozulmaz. İşte kalp ile tasdik

⁵⁵⁶ KUTLU, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 93, 94.

⁵⁵⁷ KELABAZÎ, a.g.e., s. 83.

⁵⁵⁸ Nisa, 4/48.

⁵⁵⁹ KELABAZÎ, a.g.e., s. 83.

etmek imanın başıdır; tasdiksiz iman başsız cesed gibidir. Binaenaleyh tasdiksiz iman yok gibidir. Aşhab, Mutezile'nin "Zani mü'min olduğu halde zina etmez"⁵⁶⁰ hadisine dayanarak zina edenin iman çıkacağı iddiasına itibar etmemişler; hadisi tam ve kamil bir imana sahip olmaz şeklinde yorumlamışlardır. Nitekim gayri hayati organlarından biri eksik olan birine bu insan değildir denilebilir. Ancak bu hakikatte onun insan olmadığı anlamında değil kemal sıfatlardan mahrum olduğu anlamında söylenmiştir."⁵⁶¹

Görüldüğü üzere Gazâlî, imanı amel ile ilişkili olarak zikreden selefî görüşü, tevil ederek, büyük günah işleyeni tam anlamıyla iman dışı saymadığını iddia ediyor.

Sûfi düşüncede önemli bir eser olarak kabul edilen İbn-i Kayyım(751/1350)⁵⁶² Medaricü's-Salikin isimli eserinde, büyük günahlardan duyulacak haya, bazen Allah korkusu ve günahı önemseme, bu günahın küçük günah gibi işlem görmesine; küçük günahı hayanın azlığı, önemsememe, korku duymama ve küçümseme halleri de onun büyük günah gibi, hatta ondan daha şiddetli ceza görmesine sebep olduğunu, bunun kalpte olana yönelik bir durum olup; salt fiilin üstünde bir şey olduğunu ileri sürerek azabın veya mükafatın kazanılmasında gönüldeki korku, haya, sevgi, v.b. ruhi hassasiyetlerin önemine işaret ediyor.⁵⁶³ Fakat İbn-i Kayyım'a göre, Allah'a şirk koşmamış birini günahı ne olursa olsun Allah affedebilir. Bu onun tevhiddeki samimiyetinden ve bağlılığından dolayıdır. Ancak bu tevhid olan herkesin de mutlak manada cennete gireceği anlamına gelmez. Aksine bir çok kimse günahları nedeniyle cehenneme girecek, cezasını çektikten sonra tekrar cennete girecektir.⁵⁶⁴

Esasen sûfilerin genel zihniyetine göre, bir günaha, sadece daha büyük bir günaha nisbetle küçük denebilir. Bundan dolayıdır ki, sûfiler; Allah Teâlâ'nın hakkına tam olarak riayeti, yasakladığı şeylerin işlenme-

⁵⁶⁰ Buhari, Mezalim 30, Eşribe 1, Hudud 1, 20; Müslim, İman 100; Ebu Dâvud, Sünnet 16.

⁵⁶¹ GAZALÎ, İhya, c. I, s. 369.

⁵⁶² İBN-i KAYYIM, a.g.e., c. I, s. 11.

⁵⁶³ İBN-i KAYYIM, a.g.e., s. 260.

⁵⁶⁴ İBN-i KAYYIM, a.g.e., s. 261.

sine son vermeyi, emrettiği hususları yerine getirmeyi ve amelin Allah'a lâayık bir şekilde amel ede memenin şuuru içinde olmayı kendi nefislerinden ısrarla istemişlerdir.⁵⁶⁵ Bu keyfiyeti elde edebilmek içinde her türlü yola başvurmuşlardır. Riyazet, çile, şeyhe bağlanma gibi, arınma temelli unsurlara yönelmişlerdir. Bir sûfi için asıl olan hak sevgisi ve hak yakınlığıdır. Diğer âleme matuf vaadler onları pek de ilgilendirmez. Onların kavuşmayı arzu ettiği tek şey Hakk'ın kendi olduğu için en ufak bir günahı işlemek şöyle dursun helallerden dahi uzak kalmak suretiyle gerçek yakınlığa kavuşmayı arzu ederler.

3. 2. 1. 6. İmanda Değişkenlik: İman Artar veya Eksilir mi?

İman artar veya eksilir mi? İnsanların bu konuda bir birlerine üstünlükleri var mıdır? v.b meseleler Mürcie'nin İslam kelamına kazandırdığı konular arasında yer alır.⁵⁶⁶ Sûfi düşünce ise, imanın artıp eksilmesi meselesi ele alınıp işlenmiş konulardan bir tanesidir.

Cüneyd-i Bağdadi ve Sehl Tüsteri gibi ilk sûfilere göre, iman asıl unsuru olarak kabul edilen tasdik, artar fakat eksilmez, eksilmesi imandan çıkış manasına gelir. Zira iman Allah Taâlâ'nın verdiği haberleri ve va'dları tasdik etmektir. Bu konuda en küçük şüphe küfürdür. İmanın artması kuvvet ve yakın yönündendir. Dilin ikrarı ne artar ne eksilir ama organlarla yapılan amelleri artar ve eksilir.⁵⁶⁷

Sûfi düşüncenin içerisinde meseleye değişik bir açıdan yaklaşarak mantiki sorgulamaya dayalı bir tutum sergileyenleri de görmek mümkündür. Bu yaklaşımda olan sûfilere göre, Allah, mümin kulunu imanı sayesinde azaptan emin kılar. Fakat mü'min, dil ile ikrar, kalb ile tasdik ve organlarla farz olan amelleri îfâ eder ve yasaklanan fiillerden uzaklaşırsa, Allah'ın azabından emin olur. Yoksa bu şeylerden hiç birini yapmayan kimse için

⁵⁶⁵ KELABAZÎ, a.g.e., s. 83.

⁵⁶⁶ İZUTSU, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, s. 120-125.

⁵⁶⁷ KELABAZÎ, a.g.e., s. 118.

kurtuluştan söz etmek çok mümkün değildir. Bu kimseler, ebedi olarak cehennemde kalır. İkrar ve tasdiki bulunup da amelde kusuru ve ihmali bulunan kişilerin ebedi olmayan bir azab görmeleri mümkündür. Bu durumdaki kişiler imanları sayesinde cehennemde ebedî olarak kalmaktan emin olmuşlarsa da azab görmekten emin olmamışlardır. Onun için bu durumda olanlar için tam bir emniyetten bahsedilemez. Bu yüzden emniyeti eksik olanın imanının da eksik olması zaruridir. Çünkü kâmil emniyet, tam imanın neticesidir.⁵⁶⁸

“İmanı en zayıf olan, bir kötülük gördüğü zaman onu zahiri (eli ve dili) ile değil, sadece bâtını (kalbi) ile inkar eden kişidir.”⁵⁶⁹ buyuran Hz. Peygamber(s.a.), dinî görevlerinde eksiklik yapanların imanları hakkında “zayıf” ifadesini kullanıyor. Bu noktada sûfiler, hadisin zahirdeki işlerle tekid edilmeyen bâtınî imanın zayıf bir iman olduğunu ifade ettiği iddia etmişlerdir.⁵⁷⁰ Çalışmamızın muhtelif yerlerinde de işaret ettiğimiz gibi sûfiler için asıl olan, zahir ve batın, başka bir ifadeyle kalb ve beden uyumu ve beraberliğidir. Bunlardan biri olmasa imandaki kemalat eksilir.⁵⁷¹

Sûfilerin bir kısmına göre, imanın ziyadeleşmesi ve noksanlaşması zat yönünden değil, sıfat yönündendir. Buna göre iyi, güzel ve kuvvetli olma yönünden iman artar. İman eksilmesi mümindeki iyilik, güzellik ve kuvvet gibi sıfatların noksanlaşması manasına gelir. Yoksa imanın aslı ve mahiyeti eksilmez, demişlerdir. Bu yaklaşımlarını Hz. Peygambere izafe ettikleri “Bir çok erkek kemâl hâline ulaşmıştır. Meryem, Hatice, Fatma, Aişe (veya Asiye)hâriç olgunluk hâline ulaşan kadın yoktur.”⁵⁷² hadisi ile destekleyen sufiler, hadisi kendi bakış açılarına göre şu şekilde yorumluyorlar:

⁵⁶⁸ KELABAZÎ, a.g.e., s. 119.

⁵⁶⁹ Müslim, İman 20; Ahmed b.Hanbel c. III. s. 10, 49,54; İbn-i Mace, Fiten 20; İbn-i Hibban, Birr 1.

⁵⁷⁰ KELABAZÎ, a.g.e., s. 119.

⁵⁷¹ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 552.

⁵⁷² Müslim, Fezailu's-Sahabe 70; Tirmizi, Et'ime 31.

“Kadınların eksik olmaları zatları itibariyle değil, sıfatları itibariyledir. Aynı şekilde Hz. Peygamber kadınları, ‘Akıllı ve dini eksik olan’⁵⁷³ diye nitelemiş, din yönünden eksik olmalarını adet halinde namaz ve orucu terk etmeleriyle açıklamıştır. Burada geçen din sözü İslâm manâsına gelir.”⁵⁷⁴

İlk dönem sûfilerine atfedilen imanın artıp eksilmesi ile ilgili başka bir görüşe göre “Allah’tan olan iman, ne artar ne de eksilir. Peygamberlerin sıfatı olan iman artar, fakat azalmaz. Diğerlerinin imanı hem artar hem de eksilir”, denmiştir.” “Allah’tan olan iman artmaz ve eksilmez”, ifadesi ile imanın Allah’ın sıfatı olduğu başka bir ifade ile Allah’ın bu sıfata sahip olduğu kastediliyor. Allah Kur’an’da kendisini “Selâm”, “Mü’min” ve “Müheymin” olarak vasfediyor.⁵⁷⁵ Bu nedenle zata ait olan bu sıfatlarda ‘artar ve eksilir’, diye nitelendirilemez.” Sûfi düşünüşün meseleye burada kelami bir tarzda biraz daha teknik ifadelerle yaklaştıklarını görüyoruz.⁵⁷⁶

Bu yaklaşımın da temelinde aslında kalbin hallerine ve amellere göndermeler olduğu hissediliyor. Çünkü zat itibarıyla Allah’a bağlanan imanda artma ve eksilme olmaz. Çünkü Allah noksan sıfatlardan münezze olarak asla kendisine nakıslığın izafe edilemeyeceği kudreti sınırsız olan mutlak güçtür.

Peygambere gelince onun imanında artma olur ama eksilme olmaz deniliyor. Bu ise, aslında temelinde Peygamberlerin ismet sıfatına yapılan bir göndermedir. Bu anlamda Peygamberler günahlardan korumuş ve Allah tarafından terbiye edilmiş elçilerdir. Sûfi düşünüşe göre peygamberlerin ne hata ne de günah atfedilemez, onlara hata gibi görünen davranışları ise aslında zelle olarak değerlendirilerek bunun ümmete yol göstermek için Allah tarafından takdir edildiğine inanılır. Binaenaleyh hatadan masum olan bir beşerin imanının kemalatına zarar

⁵⁷³ Buhârî, Hayz 6.; Müslim, Küsûf 17; Nesâî, Küsuf 17.

⁵⁷⁴ KELABAZÎ, a.g.e., s. 119.

⁵⁷⁵ Haşr, 59/23.

⁵⁷⁶ KELABAZÎ, a.g.e., s. 120.

verecek hal ve hareketlerden korunduğu için Allah'ın yaklaştırması ile yakınlığı arttıkça imanı da artar. Günahlardan korunduğu⁵⁷⁷ için de imanını eksilmez. Kelabazi bunu şu şekilde ifade eder:

“Peygamberler, yasak olan şeyleri yapmaktan masum, farzları ihmal etmekten mahfuzdurlar. Onun için, iman hakikatleri konusundaki sıfatları itibariyle eksilme ile nitelendirilemezler.”⁵⁷⁸

Ayrıca Peygamberler; kuvvet, yakîn ve gaybı müşahade etme hâlleri itibariyle Allah Teâlâ'dan daha fazla feyz alma makamında bulunurlar. Nitekim Allah Teâlâ, “İmanı yakın derecesine ulaşanlardan olsun, diye yer ve göklerin melekûtunu İbrahim'e bu şekilde gösteriyoruz.”⁵⁷⁹, buyurmuştur.⁵⁸⁰

Diğerlerinin imanındaki eksilme ve artmaya gelince, beşer olarak insan her an mâsivaya kayabileceği bir yapıdadır. Peygamberler gibi ismet sıfatı olmadığından onların kazanımlarının iptaline engel olacak bir garantileri de yoktur. Dolayısıyla her ne zaman kemâlata zarar verecek mâsivaya meylederse yakinde, dolayısıyla da imanında noksanlaşma tezahür eder. Ancak her ne zaman tevbe eder, yakınlık için gayret eder, kalbini kir ve pisliklerden arındırırsa işte o zaman yakınlığı elde eder ve gönlü tekrar iman ile dolar. Sûfî düşünüşün temel tezlerini de dikkate aldığımızda yukarıda geçen yaklaşımın yorumu kanaatimizce bu şekildedir.

Zaten Kelabazi'de meseleyi bizim ifade etmeye çalıştığımız bir yaklaşımla şöyle izah ediyor:

Peygamberlerin dışında kalan müminlerin imanları, yakın ve kuvvet bakımından bâtınlarında artar, günah işleme ve farzları ihmal etme suretiyle zahirde eksilir. Yani Müminin imanı bâtında ne kadar kuvvetli olursa, zahirde amelleri o

⁵⁷⁷ BUHARİ, Camis's-Sahihî'l Muhtasar, Daru İbn-i Kesir, el- Yemame-Beyrut, 1987, c. IV, s. 1830.

⁵⁷⁸ KELABAZİ, a.g.e., s. 120.

⁵⁷⁹ Enam, 6/75.

⁵⁸⁰ KELABAZİ, a.g.e., s. 120.

nispette güzel olur. Zahirdeki amelleri kötü olması oranında bâtındaki iman da zayıf olur.⁵⁸¹

Hucviri'ye göre ise, hakikatte iman, Hakk'ın hidayetine yaklaştırılmış ve ona bitişik olan kulun fiilidir.⁵⁸²

Bundan dolayıdır ki, Hakk'ın dalâlete düşürdüğü bir kimse, doğru yola ulaşamaz, hidayete eremez. Hakk'ın doğru yola ilettiği kimse dalâlete düşmez. “Allah kimi hidayete erdirmek isterse, onun gönlünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, sanki göğsüne yükseliyormuş gibi, göğsünü dar ve sıkıntılı yapar. Allah, inanmayanları işte böyle pislik içinde bırakır”⁵⁸³ ayetindeki esasa göre taatın, Hakk'ın hidayeti ve imanın, kulun fiili olması îcab etmektedir.”⁵⁸⁴

Hucviri'nin de daha önce ifade ettiği gibi, imanın kalp üzerindeki alâmeti tevhid itikadıdır. Göz üzerindeki alâmeti, menedilen şeylerden gözü korumak, âyet ve alâmetlerden ibret almaktır. Kulak üzerindeki alâmeti, Hakk'ın kelâmını dinlemektir. Mide üzerindeki alâmeti, Hakk'ın haram kıldığı şeylerden midenin boş kalmasıdır. Dil üzerindeki alâmeti, doğru sözdür. Beden üzerindeki alâmeti, dava manaya muvafık olsun diye, nehyedilen şeylerden beden perhiz ve imsak yapmasıdır. Bundan dolayı imanda ziyadeliği ve noksanlığı caiz görmüşlerdir.

Marifette, fazlalığın ve eksikliğin caiz olmadığı hususunda bütün sûfiler arasında birleşme ve ittifak vardır. Çünkü marifetin artması ve eksilmesi söz konusu olsaydı, bilinen Hakk'ın da artması ve eksilmesi icap ederdi. Ma'rufta artma ve eksilme caiz olmayınca, aynı şeyin marifette de caiz olmaması gerekir. Zira eksik marifet değildir. O halde ziyade ve noksanın (imanda ve marifette değil) fertte ve amelde olması zaruridir, ittifak edilen bir husustur ki, fer'de ve ameldeki ziyade ve noksan taat için de caizdir.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ KELABAZÎ, a.g.e., s. 120.

⁵⁸² HUCVİRÎ, a.g.e., s. 423.

⁵⁸³ En'am, 6/125.

⁵⁸⁴ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 423.

⁵⁸⁵ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 423.

Netice itibarıyla sûfîlerin genel yaklaşımlarının, imanda artma ve eksilmenin olabileceği yönündedir. Ancak bu artma ve eksilmenin imanın bizzat kendisinde değil de kemalatında veya yakînde gerçekleşmektedir.

İmanın artma ve eksilmesi ile alakalı olarak selefi düşüncede dolayısıyla da ilk dönem sûfîlerinin anlayışına yöneltilecek eleştirileri Gazâlî ihya'da çok geniş bir şekilde izahatını yapmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bizim amacımız ilk dönem sûfîlerinin iman ve iman ile bağlantılı diğer kavramlara yaklaşımlarını enine boyuna tartışmaktan ziyade imkanlar nispetinde bir durum tespiti yapmaktan ibarettir. Bu yüzden ulaşabildiğimiz kaynaklardan hareketle ortaya koymaya çalıştığımız imanda değişkenlik /artıp eksilme meselesini burada noktalıyoruz.

3. 3. SUFİLERİN İMANI DAYANDIRIĞI TEMELLERİ

3. 3. 1. Tevhid.

İslâm'da inanç akidelerinin en barizi, tevhîd inancıdır. Çünkü İslâmî davet, bu akîde üzerinde merkezîleştiği gibi, Allah'ın her müslümanın inanmasını farz kıldığı diğer ilkeler de bundan çıkarlar. Kur'ân, pek çok yerde Allah'ın vahdaniyetni te'kid ederek değişik vesilelerle ona işaret etmektedir. Bazen vahdaniyeti takrîrî olarak ortaya koyar ve insanları ona imana çağırır.

İlk dönemlerde kelâmî münakaşaların da temelini tevhid oluşturmaktaydı. Tevhid meselesi İslâm düşüncesinde değişik şekillerde yorumlanmıştır. Meselâ Mu'tezile, tevhidin akılla bulunacağını savunurken, Selefiyye daha fazla nakle istinad etmektedir. Bu arada sezgiye ağırlık veren sûfîlerin düşünceleri ve görüşleri de ayrı bir önem arz etmektedir.⁵⁸⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî(ö.386/996) tevhidle ilgili tartışmalarda iki meselede ihtilâf edildiğini nakleder ki, birisi, “tevhid nedir?” diğeri de, “tevhid nasıl öğrenilir ve ona nasıl ulaşılır?” sorularıdır. Bazıları tevhidin, araştırma ve

⁵⁸⁶ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 493;Türer Osman, a.g.e., s. 211.

öğrenme ile, kimileri istidlal ve nazar ile, bir kısmı işitme ve haberlere dayanarak, bazıları ilâhî tevfik ve teslim ile elde edileceğini söylerken diğerleri de, ona ulaşmadaki acziyet ve kusuru anlamakla tevhidin hakikatine ulaşılacağını ileri sürmüşlerdir⁵⁸⁷. Bunları bilgi, nakil ve sezgi temelli tevhid anlayışları diye özetlemek mümkündür.⁵⁸⁸

Bütün eğilimler gibi sûfiler de tevhide son derece önem vermişler, bu tartışmaların dışında kalmayıp İslâm dininin Allah'a iman konusunda koyduğu esaslardan hareket ederek kendi düşünceleri ve halleri doğrultusunda tevhid üzerinde durmuşlar ve izahlar getirmişlerdir.

Her konuda olduğu gibi tevhid konusunda da sûfiler arasında homojenlikten bahsetmek zordur. Afîfî (Ö.1966) bu meseleden bahsederken şunları yazmaktadır: İslâmın “Lâ ilahe illallah” şeklinde ifade edilen basit ve sade tevhid akidesinden, çeşitli sebepler dolayısıyla dört türlü tevhid biçimi ortaya çıkmıştır:

1- Akıl, vehim ve hayalin tasavvur ettiği her şeyden mutlak olarak münezze Allah'tan başka bir ilâh yoktur. Mu'tezile'nin, felsefecilerin ve bazı mutasavvıfların Allah hakkındaki tasavvurları budur.

2- Hakiki mânada Allah'tan başka irade sahibi, kadir ve fail yoktur. Allah'ın sıfatlarındaki ve fiillerindeki tevhidi bu şekilde anlayan diğer bazı mutasavvıfların kanaati de böyledir.

3- Hakikatte Allah'tan başka müşahede edilen bir şey yoktur. Vahdet-i şuhud öğretisi olarak bilinen bu düşüncede her şeyi Allah ile beraber görülür, O'nsuz hiçbir şeyi görülmez. Bir kısım sûfilerin görüşü budur.

4- Hakikatte Allah'tan başka bir mevcut yoktur. Vahdet-i vücûdu benimseyen mutasavvıfların görüşü de budur⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Ebu Talib El-Mekki, Kûtu'l-Kulub, c. I, s. 147. (Ahmed Yıldırım'dan naklen Bkz., a.g.e., 67)

⁵⁸⁸ YILDIRIM, Ahmet, a.g.e., s. 67.

⁵⁸⁹ AFÎFÎ, et-Tasavvuf es-servetur-ruhlyye fi'l-İslâm, s. 149-150; Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "Tasavvufu Uluhiyet Telakkisi", Hareket, Ağustos-Eylül 1980, s. 4. (Yıldırım'dan naklen Bkz., a.g.e., 67)

Süleyman Ateş'in tasnifinde ise, 1-Allah'ın birliğini ve bir olduğunu söylemek, 2-Allah'ın insanda kendi birliğini ikrar etme gücü yaratması 3-Allah'ın bir olduğu ve birliği hakkındaki hükmü bilmesi şeklinde üç başlık altında mesele ele alınmıştır. Ateş'e göre, tevhid sûfi yaklaşımla ilk tanımını yapan Cüneyd-i Bağdadi(297/909)'dir.⁵⁹⁰ Biz Cüneyd-i Bağdadi'nin görüşlerini temel kaynaklardan hareketle incelemeye çalışacağımız için S. Ateş'in nakillerine burada yer vermiyoruz. Tevhidin ilk tarifini Cüneyd'in yaptığını ifade etmiştik. Ona göre, "Tevhid edileni tekliğiindeki kemâl ile birlikte birliğinin (vâhidi-yetinin) gerçekleştirilmesi suretiyle O'nun doğurmayan ve doğrulmayan bir (vâhid) olduğunu kabul etmek, bunu yaparken teşbihe, keyfiyet nisbet etmeye, tasvir ve temsile kaymadan zıddı, dengi ve benzeri olduğunu reddetmek, 'Onun misli gibi bir şey yoktur' ⁵⁹¹ diyerek Allah'ı tek ve eşsiz olarak bilmektir."⁵⁹²

Cüneyd'in bu sözlerinin Hucviri tarafından yapılan izahı şöyledir:

"Kadîm ve ezelî olanı hadis şeylerin mahalli olarak bilmemen, hadis ve mahluk şeyleri de kadîm ve ezelî olan zatın mahalli olarak görmemendir. Bilmen lazımdır ki, Hakk Teâlâ kadîmdir, sen ise zaruri olarak muhdessin. Senin cinsinden olan bir şey O'na ittisal etmez, bitişmez. O'nun sıfatlarından olan hiç bir şey seninle imtizaç etmez, kaynaşmaz. Zira kadîm ile muhdes arasında aynı cinsten olma (mücâneset) hali yoktur. Çünkü kadîm, hadis şeylerin varlığından önce mevcuttu. Kadîm, var olduğundan beri, hadis şeylerin vücuda gelmesinden önce muhdese muhtaç olmayınca, hadis şeylerin meydana gelmesinden sonra da muhdese muhtaç olmaz. ..."⁵⁹³

⁵⁹⁰ ATEŞ, Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 493.

⁵⁹¹ Şûra, 42/11.

⁵⁹² KUŞEYRİ, a.g.e., 98.

⁵⁹³ HUCVİRİ, a.g.e., s. 414, 415.

Görüldüğü üzere, Cüneyd'in tanımındaki mutlak tenzîhî yaklaşımı Hucviri daha teknik ifadelerle şerh etmiş ve Cüneyd ile aynı yaklaşımı sergilemiştir.

Hucviri'ye göre, muhdes şeylerdeki hareketlerin tümü tevhiddir. Çünkü bunlar izzet ve celâl sahibi Allah'ın şahididir; kıdeminin ispatıdır. Her şeyde, onun tek olduğuna delâlet eden bir âyet ve şahit vardır. Fakat kul, bütün bunlardan gafildir. Çünkü O'ndan başka bir murat istemekte veya O'nun zikrinden başka bir şeyle sükûn bulmaktadır. Varlıkta ve yoklukta ya da var etmede ve yok kılmada, onun ortağı olması caiz olmayınca, tertipte yani terbiyede ve rablıkta şeriki olması da imkânsızdır.⁵⁹⁴

Kelabazi bu mutlak tenzih anlayışının sûfilerin genel yaklaşımı olduğunu ifade eder ve bu genel tavrı kendi uslubuyla ortaya koyar. Kelabazi'ye göre, Allah; bir, tek, ikincisi olmayan, kimseye ihtiyacı bulunmayan, ezeli, bilici, kudret ve hayat sahibi, işitici, görücü, izzetli, ulu, yüce, büyük, cömert, şefkatli, kibirli, cebredici, ebedi, başlangıcı olmayan, ilâh, sâhib, mâlik, hâkim, rahmetli, merhametli, irâde, hikmet ve kelâm sahibi, yaratıcı ve rızk verici'dir.⁵⁹⁵

Hatta kul aciz bir varlık olarak Allah'ı mutlak olarak tenzih ve tavsif edemeyeceğinden, Allah kendisini hangi sıfatlarla vasıflandırmışsa o sıfatlara, hangi isimlerle adlandırmışsa o isimlere sahiptir. O, isim ve sıfatlarıyla kadîmdir, ezeldir. Hiçbir yönden yaratıklara benzemez. Zatı, diğer zatlara; sıfatları öbür sıfatlara benzetilemez. Mahlûk olan varlıkların sonradan meydana geldiklerini gösteren hiç emare ve işaret O'nda mevcut değildir. Sonradan olan şeylerden (ve muhdesâtan) evveldir, öncedir. O'ndan başka ezeli varlık ve O'ndan başka ilâh yoktur. Cisim, madde, şekil, şahıs, cevher, araz, değildir.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ HUCVİRİ, a.g.e., s. 415.

⁵⁹⁵ KELABAZİ, a.g.e., s. 61.

⁵⁹⁶ KELABAZİ, a.g.e., s. 61.

Cisim değildir, zira cisim parçaların birleşmesiyle meydana gelir.⁵⁹⁷ Cisim olmadığı için, parçalardan mürekkep ve eşyadaki kuvvet değildir. Bir şeyde hâil (hulul etmiş) değildir. Onun için eşyanın cinsinden değildir. O, bir şeye bitişik (muttasıl) değildir. Onun için bitişik olduğu şeyin ondan bir parça olması bahis konusu değildir.⁵⁹⁸

O, cevher değildir,⁵⁹⁹ çünkü cevher uzayda yer kaplayandır. Halbuki Allah Teala yer kaplamaktan (bir yerde bulunmaktan) münezzehtir, aksine her yerin ve yer kaplayanın yaratıcısıdır.⁶⁰⁰ Onun için, kendisi gibi biri ile olmaksızın var olması sahih olmaz, denilemez.⁶⁰¹

O, araz da değildir,⁶⁰² zira araz iki zamanda bulunmaz (bir zaman diliminden fazla varlığını sürdüremez). Allah bâkiliği (sürekliliği) zorunlu olandır. Ne birleşir, ne ayrılır, ne de parçası vardır.⁶⁰³ onun için de cevhere muhtaç olmaz, iki halde mahallinde baki olmaması söz konusu olmaz.⁶⁰⁴

Bu anlayışa göre, Allah, O'nda birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık, eksiklik, yoktur. Bölümlere ve parçalara ayrılmış olmayıp, âlet ve organlara mâlik değildir. Yön ve mekândan münezzehtir. Afet ve musibetler O'na isabet etmez. Uyuklama O'nu tutmaz. Vaktin hükmüne tabi olmaz. İşaretler O'nu belirgin hale getirmez. Mekân O'nu ihtiva etmez. Üzerinden zaman geçmez. Bir şeye dokunmak, bir köşeye çekilmek, bir yere hulul etmek, girmek O'nun hakkında söz konusu olmaz. O'nu fikirler ihata etmez, perdeler örtmez, gözler idrak etmez.⁶⁰⁵

Kelabazi ve Hucviri'nin yaklaşımları daha teknik ve kelami bir tarzdadır. Serrac'ın nakillerinde ise, sûfi düşüncesinin kendine has anlama yönteminin izlerini daha açık görmek mümkün olmaktadır.

⁵⁹⁷ SÜHREVERDÎ, .a.g.e., s. 15(Bkz. Karadağ a.g.m)

⁵⁹⁸ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 412.

⁵⁹⁹ KELABAZÎ, a.g.e., s. 61.

⁶⁰⁰ SÜHREVERDÎ, .a.g.e., s. 15(Bkz. Karadağ a.g.m)

⁶⁰¹ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 412.

⁶⁰² KELABAZÎ, a.g.e., s. 61.

⁶⁰³ SÜHREVERDÎ, .a.g.e., s. 15(Bkz. Karadağ a.g.m)

⁶⁰⁴ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 412.

⁶⁰⁵ KELABAZÎ, a.g.e., s. 61.

Serrac(378/988) ise, Zunun Mısırî ve Cüneyd'in tevhid anlayışlarını kendi bakış açısıyla şu şekilde yansıtır:

Zunun Mısırî'ye göre, "Tevhid, Allah'ın eşyanın içine girmeyen kudretini, eşya ile bütünleşmeyen sanatını bilmek her şeyin illetinin Allah'ın sanatı olduğunu ve O'nun sanatında bir arıza bulunmadığını kavramaktır. Göklerde ve yerde Allah'tan başka müdebbir yoktur. Allah senin vehim ve tasavvuruna gelen her şeyden ayrı ve farklıdır." ⁶⁰⁶

Cüneyd'in tevhid anlayışında ise, Allah'ın ahadiyyetinin kemali ve vahdaniyetinin tahkiki suretiyle birlenenin tek oluşunun anlatılmasıdır. Yani onu baba, ya da evlat olmaktan uzak zıddı ya da benzeri bulunmadığı kabul ile ondan başkasına ibadet edilemeyeceğini, teşbih, tasvir ve nitelemeye kaçmadan samet ve tek bir ilah olduğunu ikrar etmektir. Başka seferinde ifade ettiği şekliyle ise, tevhid her suretin içinde yok olduğunu ve hakkında ilimlerin farklı görüşler serdettiği bir manadır. Allah her zaman aynıdır O'nda bir değişiklik söz konusu değildir. ⁶⁰⁷

Serrac'a göre, hem Cüneyd'in hem de Zünnun'un yaklaşımı avamın tevhidinde dairdir. ⁶⁰⁸

Cüneyd'in ikinci görüşü ise, havass'ın tevhidinde aittir. Nitekim Cüneyt'ten havassın tevhidi sorulduğunda şu karşılığı vermişti: "Havassın tevhidi kulun kendisini üzerinde Allah'ın kudret eserleri cari bir gölge ve bir cesed olarak görmesidir. Kendisinden istenildiği şekilde Hakk ile kâim olması, Allah'a yakınlığın hakikatine ulaşarak his ve hareketini Hakk'ın iradesine bırakması, Hakkın çağrısına cevap verirken halkın da'vetinden uzak halde bulunmasıdır. Kulun son halinin ilk haline dönmesi vahdet deryasına varmasıdır. Tevhid zamana ait şekli kayıtların dar sınırlarından ebediyetin sınırsız fezasına çıkmaktır." ⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ SERRAC, a.g.e, s. 28.

⁶⁰⁷ SERRAC, a.g.e, s. 28.

⁶⁰⁸ SERRAC, a.g.e, s. 28, 29.

⁶⁰⁹ A'raf 7/172; SERRAC, a.g.e., s. 29.

Cüney bu ayeti kerimen açıklaması noktasında der ki: “Varlıktan önce bu konuşma nerede ve nasıl olabilir? Burada soruya cevap veren, Hakkın kudret ve iradesiyle ervâh-ı zahire değil de nedir? Öyle ise, şimdi de durum o zamankinden farklı değildir. Şimdi de dileyen ve kudret âsarıyla ortaya koyan O’dur. Vahidin tevhidinin niha-i sınırı budur. Kulun var olmadan önceki hali gibi olması, Allah Tealanın şu an olduğu gibi, daima baki kalmasıdır.”⁶¹⁰

Ebu Bekir Şibli(334/945)⁶¹¹ tek olan hakkın lisanı ile anlatılan mücerred tevhid hakkında şu ifadeleri kullanır: “Lafızlarla tevhidi anlatan mülhid olur. Onu işaretle anlatmaya kalkışan iki tanrıçı olur. Bu konuda söz söylemekten kaçınıp susan cahildir. O’na erdiğini sanan hiçbir şeye ermemiştir. O’na îmâ eden putperst olur. O’nun hakkında konuşan gafildir. O’na yakın olduğunu sanan uzaktır. O’nu bulmaya çalışan kaybeder. O’nu düşünceleriniz de kavrayıp akıllarınızda tam bir şekilde anladığınızı sandığınızda bu düşünceler size iade edilir. Çünkü bu tür düşünceler, sizin uydurduğunuz ve sizin gibi sonradan olma şeylerdir.”⁶¹²

Seraca göre, kısaca Şibli bu yaklaşımı ile “muhtesle kadimin bir birinden ayrılması gerektiğini ve insanlar için, onu tanıma babında onun zikrettiği vasıf ve özelliklerden başka bir yol bulunmadığını” anlatmak istiyor.⁶¹³

Ebu Hasan Bûşencî(348/959),⁶¹⁴ tevhidi, “O’nun zâtı itibariyle teşbihle ilgisi bulunmayan, vasıfları itibariyle sıfatları reddedilmeyen bir ilâh olduğunu bilmektir.”⁶¹⁵ şeklinde tarif ediyor.

Serrac’ın, tevhid konusunda sûfi Yusuf b. Hüsyen’e ait olan görüşü eserine aldığını görüyoruz. Yusuf b. Hüseyin’e göre, tevhid üç çeşittir.

1-Avamın tevhidi: Gerçek anlamda bir tasdik bulunmaması nedeniyle kişinin korku ve ümit çekişmesine meylederek her türlü şekil,

⁶¹⁰ SERRAC, a.g.e, s. 29.

⁶¹¹ ATTAR, a.g.e., s. 197.

⁶¹² SERRAC, a.g.e, s. 29.

⁶¹³ SERRAC, a.g.e, s. 29.

⁶¹⁴ ATTAR, a.g.e., s. 109.

⁶¹⁵ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 96.

benzerlik, denklik ve zıtlık düşüncelerini görmezden gelerek gerçekleştirdiği bir vahdaniyet ile hakkı birlemesidir. Gerçek tasdikin bulunduğu kişi, korku ve ümit çekişmesine meyletmez.

2-Hakikat ehlinin zahiri tevhidi: Hakkın delil ve şahitlerini ikame ile masivadan gelecek ümit ve korku çatışmasını yok ederek zahir ve batında emir ve nehiy çizgisini koruyarak sebepleri görmeden, Hakkın vahdaniyetini ikrardır.

Ümit ve korku çatışmasının yok edilmesi ne demektir? Oysa ki bunlar bir vâkıadır. Bunların ikisi de, korkuda, ümit de bir vakıa olarak vardır. Fakat vahdaniyyetin yüceliği bunları yok etmiştir. Nitekim güneşin ışığı, yıldızlarını ışığının görülmesine imkan vermez. Oysaki güneş ışığı varken de yıldızların ışığı mevcuttur.

3- Havasın tevhidi: kulun vecd ile Allah ile kâim olduğunu kalben bilmesi üzerinde hakkın idarî tasarrufu ile kudret ahkâmının cari bulunduğunu kavraması, tevhid deryasında nefsinden fani olması, hislerinin gitmesiyle yaratıcıdan olan isteklerinden yine Hakk ile kâim olduğunu anlaması ve bulunduğu halden önceki haline dönmesidir. Bir başka ifadeyle kulun üzerinde ilahi ahkâmın ve rabbani iradenin cari olmasıdır.⁶¹⁶

Sûfilerin tevhid gerçeğini anlamakta kullandıkları bir yol daha vardır. O da vecd ehli kimselerin yoludur. Onların bu konudaki işaretleri alışlagelenden farklı manalar taşır. Bu ilim ehline malum bir takım işaret, sembol ve rumuzlardan ibarettir. Şerh ve ibare ile anlatılıp izaha kalkılınca ifadelerin anlamı gider, üslubun parlaklığı söner.

Ruveym b. Ahmed b. Yezid Bağdadi'nin, "Tevhid beşeriyet âsarının yok olması, yalnızca uluhiyetin ortaya çıkmasıdır." şeklindeki tarifini nakleden Serrac'a göre, Bağdadi bu sözünü yaptıklarına bakarak "ben, ben" diye benlik iddiasında bulunan nefsin ahlakının değişmesini kastetmektedir. Halbuki "ben" demeye layık olan sadece Allah'tır. Çünkü benlik Allah'a mahsusudur. Tevhid beşeriyet âsarının yok olması, uluhiyetin ortaya çıkması,

⁶¹⁶ SERRAC, a.g.e, s. 29, 30.

kadimin sonradan olanlardan ayrılması ve tekliğin zahir olmasıdır. Tevhidin son noktası, tevhid sayesinde tevhid hakikatinin gerektirdiği yerde tevhidden başkasını unutturmaktır.⁶¹⁷

Dikkat çekici bir nokta da Kelabazi, Kuşeyri ve Hucviri gibi eserlerinde ilk dönemi yansıtan sûfilerin yanında onlardan biraz daha sonra yaşamış olan Sûfi Sühreverdi'nin (563/1168) tevhid ilkesini vurgulayarak başladığı Âdâbü'l-Mürîdîn adlı kitabının akaid bölümünde Selefilere eleştiri konusu yaptıkları kelimelerde isbat-ı vacib (Allah'ın varlığının isbatı) için delil kabul edilen hüdûs delilinin anahtar terimleri konumundaki cevher ve araz kelimelerini, Allah'ı selbî tavsif amacıyla kullanmasıdır.⁶¹⁸

Selefin ve hadisçilerin nasslara bağlılığı ve yabancı kültürel unsurlara karşı pozisyonu dikkate alındığında Sühreverdi'nin anlayış ve duruşuyla benzerlik kurmak mümkün değildir. Müellifimizden iki asır sonra yaşamış ve fikir açısından ikinci kuşak seleflerin lideri sayılan İbn Teymiyye'nin en tanınmış ve seleflerin çok değer verdiği akide kitabı olan el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye'de ne cevher ve araz terimleri ne de aklî metotla Allah'ın varlığının izahı bulunur.⁶¹⁹

Sûfi zihniyetin tevhid kavramını yansıtan en güzel örnekleri Serrac'ın el-Lümasında görmek mümkündür. Serrac aynı zamanda kendi sûfi kimliği ile de bunlara yorum yaparak sûfi anlayış hakkında fikir edinmemize yardımcı oluyor.

Ebu saîd Ahmed b. İsa Harras, vecd ile ilahi tevhide ererek tahkik erbabından olanların ilk makamının, kalplerden eşya ile ilgili hatıraların fani olup yalnız Allah duygusunun baki kalması olduğunu belirtir. Ona göre, tevhidin ilk alameti, kulun her şeyden geçerek bütün eşyayı gerçek sahip ve mütevellisine bırakmasıdır. Bu suretle eşyaya bakan, eşya ile kâim olan ve eşyaya karşı temkin ehli kişi, gerçek mütevellî ve mutasarrıf olan Allah ile

⁶¹⁷ SERRAC, a.g.e, s. 30.

⁶¹⁸ KARADAŞ, Çağfer, a.g.m., s. 129.

⁶¹⁹ Bkz. İbn Teymiyye, el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye (Muhammed Halil Huraş, Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsıtiyye içinde), Kahire 1314.(naklen, Karadaş, a.g.m.)

olur. Böylece Allah kendilerini kendilerinden gizleyip yine kendilerini kendilerinde öldürerek sırf kendi zatına has kılar. İşte bu duygu devamlılık arz ettikçe zuhuru açısından tevhidin ilk basamağıdır.⁶²⁰

Serrac'a göre bu yaklaşımın manası şudur: "Kalpten eşyanın izinin fani olması ve zikr-i ilahinin kalp üzerinde galebe çalması suretiyle kalpten masivanın gidip yerini zikr-ilahini alması demektir. Her şeyden geçmenin manası, kulun kendine ve kabiliyetine her hangi bir şey izafe etmeden eşyayı kendi ile değil Allah ile kaim görmesidir. Eşyaya gerçek mütevellî ile bakması ve eşyada onunla kâim olması, kendi idaresini Hakk'ın idaresine bırakması, Tevhid hakikatlerinin kulu istila etmesi demektir. Bu suretle eşyayı kendi ile değil, Allah ile kaim görür. Eşyaya yerleşmek tabiri ile bu sözün sahibini renkli ve değişken bir yapıya değil, sağlam bir yapıya sahip bulunduğu ve nazarında eşyanın Allah ile kâim olduğu kastedilmektedir. "Allah onları kendilerinde gizler ve kendilerinde öldürür." sözü onların hiçbir his taşımadığı zahiri ve batınî hareketlerinin farkında olmadığı ve kişinin kudreti ilahiye sultası ve meşietî ilahiye altında kendi hareketlerinin kaybolduğu anlamındadır. Her ne kadar, kişiye izafe edilen bir takım hareketler varsa da bunlar, itibaridir.⁶²¹

Benliğini atmayan kimsenin tevhidinin sahih olmayacağını iddia eden Şibli(334/945)'ye göre, nefy'i isbat anlamı taşımayan kimsenin tevhidi sahih değildir. İsbat ise, Arapçada benlik ve mülkiyet ifade eden "ya" harflerini ortadan kaldırmaktır.

Serrac, Şibli'nin bu sözlerini "Gerçek muvahhid kendini ortaya koymayı nefyeder. Yani her şeyde benlik ve nefsi gönlünden çıkarır. ben, bana, beni, benimle, benim hakkımda, benden v.s. gibi lafları bırakır. Her ne kadar dilinden bu tür kelimeler çıksa bile gönlünde bir benlik ve varlık iddiası bulunmaz." şeklinde şerh etmiştir.⁶²²

⁶²⁰ SERRAC, a.g.e, s. 31.

⁶²¹ SERRAC, a.g.e, s. 32.

⁶²² SERRAC, a.g.e, s. 32.

Şibli, tevhidi beşerî tevhid ve ilahi tevhid olarak ikiye ayırır. Tevhidin beşerî olanı ceza korkusu ile olur, ilahi olanı ise, ta'zim duygusu ile olur. Ona göre, tevhid ilminden zerre kadar bir şeye muttali olan gökleri ve yeri göz kapağındaki kirpikleri ile taşıyabilir.⁶²³

Serrac, Şibli'nin bu sözlerini ise, şöyle yorumlar: "Karşılık beklemek, yaptığı işe değer vermek ve mâsivaya tamahkârlık insanın sıfatıdır. Allah'a, saygısından dolayı, Allah'ın azabından korkmak, onurlu bir hal sayılsa bile tevhid edenle cezasından korkarak birleyen bir olamaz. Kul kalb ile azâmatî ilahiye nurlarını müşahede edince gökler ve yer ile Allah'ın yarattıklarının hepsi onun gözünde küçülür. Melek Cebrail'in altı yüz kanadı vardır. Cebrail bu kanatlardan ikisini açacak olsa doğu ve batıyı kaplardı. Cebrail arş ve kürsi'yi melekut ile birlikte ilmi ilahi sahiplerine, melekutun gerisinde bir kum zerresi gibi, hatta ondan daha küçük görülür."⁶²⁴

Sûfi Ebu'l Abbas Ahmed b. Ata Bağdadî, tevhidi, tevhidin kendisini bile unutacak seviyeye gelmek olarak tanımlar. Tevhidin doğrusu (vahid) ile kâim olmaktır. İbni Ata bu sözüyle her şeyin halktan önce, Hakk ile kaim olduğu duygusuna ermesini kulun tevhidi sırasında tevhidini görme halinden uzaklaşmasını kasd etmektedir. Çünkü Allah Teala onların tevhidini murad etmeseydi. Onlar bu duyguya ermezlerdi.⁶²⁵

Netice olarak, tevhid inancının ilk dönem ki sade şekli, bazı müslümanları tatmin etse de, felsefî veya tasavvufî, bazen her ikisinden de nasibi olan insanları tatmin etmemektedir. Bu insanlar, tevhid inancını yeni bir anlayışla anlamaya çalışmışlar, en azından bir taraftan kültürlerinin, bir taraftan da ruhî tecrübelerinin yardımıyla tevhide yeni bir boyut getirmek istemişlerdir. Tanım olarak tevhidin amacını münakaşa etmişler ve muhtelif tevhid çeşitlerinden bahsetmişlerdir. Avamın tevhidi, havassın tevhidi ve hâssu'l-hâssın tevhidi şeklinde taksim ettikleri gibi, tevhid-i fi'lî, tevhid-i sıfâtî ve tevhid-i zâtî şeklinde de sınıflandırmışlardır. Hatta bazıları, Hakk'ın Hak

⁶²³ SERRAC, a.g.e, s. 32, 33.

⁶²⁴ SERRAC, a.g.e, s. 32, 33.

⁶²⁵ SERRAC, a.g.e, s. 33.

için, Hakk'ın halk için, halkın halk için tevhidi gibi, seleflerinin akıllarına bile gelmemiş tevhidlerden bahsetmişlerdir.⁶²⁶

Afifi'ye göre, muteahhir sûfiler, tevhidi neredeyse itikat alanından felsefî bir alana çıkarmışlardır. Mu'tezile ve filozoflar gibi bazı islâm düşünürlerinin, tevhidin tahlil ve savunulmasındaki mübalağaları ve tecrîd tarafını ısrarla tercihleri veya sûfilerin tevhidi elde etmek için ruhî tecrübenin derinliklerine dalmaları garip bir durumdur. Bu durum, kendilerini, dinlerin tasavvur ettiği fail, mabûd, alîm, mürîd, halik Allah'ın yerine, felsefedeki "mutlak"a çok benzeyen, neredeyse mücerred bir kuvvet şeklindeki bir tanrı tasavvuruna götürmüştür Allah'ı vacip sıfatlarından tecrid etmişler veya bu sıfatları kabul ettikleri halde ta'tile varmışlardır.⁶²⁷

Bu açıdan bakıldığında İslâm tarihinde, tevhid kavramı hakkında bir gelişme görürüz. Bu gelişme her ne kadar Kur'ân'ın sarahatle ve genişçe ortaya koyduğu ilk akideyle sürekli uyum içerisinde olmasa da, İslâmî düşünüşün ve müslümanların karşılaştıkları sosyal ve kültürel şartların tabîî bir neticesidir. Aynı şekilde tevhid kavramının tahlili ve bunun metafizik sonuçlarının incelenmesinde de, ciddi bir aşırılık görmekteyiz.

3. 3. 2. Marifet

Lügat açısından bir şeyi eserleriyle tefekkür ve tedebbür ile idrak etmek, bilgi, tecrübî ve amelî bilgi, tanımak, aşinalık manalarına gelen marifet, irfan kelimesi ile aynı anlamda kullanılır.⁶²⁸

Marifet kavramına kelâmcıların genel olarak Türkçedeki "bilgi" kavramıyla ifade edilen anlamı yüklediklerini ancak iman kavramı karşısında "marifetin" nasıl yorumlanacağı noktasında ise, farklı

⁶²⁶ AFİFİ, a.g.e., s. 138.

⁶²⁷ AFİFİ, a.g.e., s. 138.

⁶²⁸ İSFEHANİ, a.g.e., c. I, s. 969; YILMAZ, H. K, a.g.e., s. 221; ULUDAĞ, Süleyman, a.g.e., s. 316.

yaklaşımlar sergilediklerini⁶²⁹ ikinci bölümde kısaca değinmeye çalışmıştık. Bu noktada bizi ilgilendiren kısım, hiç şüphesiz ki, sūfi düşünüşte “marifet” kavramının içerdiği manalardır.

Geleneksel teolojide “marifet” kavramına yüklenen anlam ve kullanılış amacı ile sūfi düşünüşteki “marifet” kavramı her ne kadar linguistik açıdan yakın anlamları içeriyorsa da kendi alanlarındaki fonksiyonlarını dikkate aldığımızda önemli farklılıklar hemen göze çarpmaktadır. Gerçi her iki düşünce sisteminde bu kavram imanın temellendirilmesinde bir rol üstlenmiştir. Ancak, geleneksel teolojideki marifet kavramı ile sūfi düşünüşteki marifet kavramının ayrıldığı en önemli noktanın marifet(=bilgi) elde edilmesindeki yolların farklılığıdır.

Bilindiği gibi geleneksel teolojide genel yaklaşıma göre bilgi edinme yolları, duyular, doğru haber, akli tefekkür(zaruri veya istidlali) olarak üç başlık altında ele alınır.⁶³⁰ Sūfi düşünüşteki marifetin temelini teşkil eden ilham, kelam ilminde sadece peygamberlere geldiğinde bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Taftazani bunun tersini düşünen Ömer Nesefi’yi bu noktada eleştirir.⁶³¹ Taftazani’nin eserine şerh düşen S. Uludağ’ın ifadesine göre, Gazâli, Kiyâlisarî, Razi ve Amidi gibi büyük kelamcılar nazar ve istidlal bahis konusu olmaksızın ilhamla yakîni ve kat’i bilgilerin elde edileceğini kabul ederler. Buna göre, keşif ve ilhamla elde edilen bilgiler, kelamcıların kabul ettikleri zaruri bilgiler neviden sayılmaktadır.⁶³²

Bizim asıl üzerinde duracağımız konu kelamcılarının ve sūfilerin marifet anlayışlarını karşılaştırmak değildir. Bu nedenle sadece meselenin ortaya konulması anlamında kısa bir girişten sonra sūfi düşünüşteki marifet kavramı ve içerdiği manaları ayrıca imanın temellendirmesindeki fonksiyonunu incelemeye çalışacağız.

⁶²⁹ EŞ’ARÎ, Makalat, s. 132, 279 MATURÎDÎ, a.g.e., s. 380; SABUNÎ, a.g.e., s. 89, 90; TAFTAZÂNÎ,

Sadeddîn, a.g.e., s. 282; MERT Muhit, a.g.m., s. 111.

⁶³⁰ SABUNÎ, a.g.e., s. 16-18; TAFTAZÂNÎ, Sadeddîn, a.g.e., s. 108-121.

⁶³¹ TAFTAZÂNÎ, Sadeddîn, a.g.e., s. 121.

⁶³² TAFTAZÂNÎ, Sadeddîn, a.g.e., s. 121.(çevirenin açıklaması)

Sûfi anlayıştaki marifet, Farsça karşılığı “**şinahten**”, Türkçesi tanımak olan ve ondan türetilen kelimeler, Farsçası “**dânisten**” ve Türkçesi bilmek demek olan ilim kelimesinden epey farklı bir mana ifade eder.⁶³³ Bu düşüncede marifet, kalbe keşf ve ilham şeklinde ilka edilir. Marifet ilmi ile nübüvvetin, vahy, melek ve şeytan gibi kavramların ne demek olduğu anlaşılır.⁶³⁴

Marifet yaşayarak görerek, tadarak, tecrübe ile elde edilen bilgidir. Kaynağı da kalp, ruh, sır, ilham ve keşfdir. İlmin kaynağı ise, akıl ile istidlal, duyu organları, nazar ve nakildir. Zahiri ilim sahiplerine âlim, batınî ve kalbî bilgi ve marifet sahibi bulunanlara ise, ârif denilir. İlmin daha genel, marifet ise özeldir. Marifet, ilham suretiyle Allah, Allah'ın sıfatları, fiilleri, gayb alem hakkında elde edilen bilgidir. (marifet-i ilahiyye) bu tür bilgilerin sahiplerine “Arif-i billah” (Allah ile bilen) denilmesi, bilgilerinin Hakk'tan gelmesindendir.⁶³⁵

Kelabazi(380/990)'nin Fıkhu'l-Ekber'deki selef akaidini sūfilere telkin etmek istediği veya sūfileri buna inanır gibi gösterdiği gerekçesi ile eleştirildiğini, Eş'ari ve Maturidiliğin, selefiyye yakın olması nedeniyle itikadi konularda selefte çok yakın olduğunun iddia edildiğini ifade etmeye çalışmıştı. Kelabazi'nin marifet kavramını incelerken ise, sūfi düşünüşteki kendine has yaklaşımlarını daha net ortaya koyduğunu görmek mümkündür.

Kelabazi'ye göre, sūfilerin anlayışında Allah için delil sadece Allah'tır. Yani Allah'ın var ve bir olduğunu gösteren delil yine Allah'ın kendisidir. Onlara göre akıl sahibi delile muhtaç olduğu gibi akıl da bu konuda delile muhtaçtır. Çünkü akıl hadis ve mahluktur. Yaratılmış olan bir şey sadece kendisi gibi yaratılmış olan şeyler konusunda delil olur. Yaratıcı hakkında delil olamaz.⁶³⁶

⁶³³ HUCVİRİ, a.g.e., s. 398.(çevirenin dipnotu)

⁶³⁴ YILDIRIM, Ahmet, a.g.e., s. 301.

⁶³⁵ YILMAZ, H. Kamil, a.g.e., s. 221.

⁶³⁶ KELABÂZİ, a.g.e., s. 93.

Ebu Hüseyin Nuri(295/9097)⁶³⁷ isimli sûfiye göre, “Allah'ın var olduğunun delili Allah'ın kendisidir. Akıl, Allah'ın varlığına delil getirme noktasında âcizdir, âciz olan bir şey sadece kendisi gibi âciz olan şeyler konusunda delil olur.”⁶³⁸ Ebu Hüseyin bu anlayışını el-Lüma'da yer alan ifadelerinde “sonlu olan sonsuzu nasıl kavrayabilir? Hasta olan sıhhatli olanı nasıl anlayabilir? Niteleyici özelliği olan nitelenmiş olanı nasıl idrak edebilir? Durumları düzenleyeni belli bir durum ile tavsif edilen nasıl anlayabilir? Şeklinde bir nevi izah etmiştir.”⁶³⁹

Sûfi İbn Atâ(369/979)⁶⁴⁰ Akıl sadece kulluğun nasıl yapılacağını temin eden bir âlet olarak tanımlar, İbni Ata'ya göre, akıl Allah'a yukarıdan bakmak için değildir, yani Allah akıl üstüdür. Bu anlayışta olan sûfilere göre, akıl yaratılan varlıklar etrafında döner dolaşır, yaratana araştırmaya kalktığı zaman ise, erir gider.⁶⁴¹

Serrac(378/988) bu yaklaşımı kendi bakış açısıyla izah ediyor:

“Allah, isim ve sıfatlardan mahlûkatın kavrayabileceklerini onlara açmış ve öğretmiştir. Hakkı gerçek anlamda tanımaya yaratıkların gücü yetmez. Çünkü bütün kâinat, onun azamet parıltılarının zahir olması halinde bile yok olur. O'nun azamet tecellilerine dayanamaz. Azamet sıfatının sahibini tanımaya kimse güç yetiremez.”⁶⁴²

Serrac sözlerini “O'nun diledikleri hariç insanlar onun ilminden hiçbir şeyi ihata edemezler”⁶⁴³ şeklindeki ayeti ile de destekler.⁶⁴⁴

Bu yüzden sûfi Ebu Bekir Kahtabî: “Akıl sahipleri, Allah'ın varlığını imanla kabul etme ciheti hariç başka yönlerden kahr olmuşlardır. Allah,

⁶³⁷ ATTAR, a.g.e., c. II, s. 57.

⁶³⁸ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 94.

⁶³⁹ SERRAC, a.g.e., s. 35.

⁶⁴⁰ ATTAR, a.g.e., c. II, s. 79.

⁶⁴¹ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 94.

⁶⁴² SERRAC, a.g.e., s. 34.

⁶⁴³ Bakara 2/255.

⁶⁴⁴ SERRAC, a.g.e., s. 34.

lûtfedip kendini akıl sahiplerine tanıtmıyaydı akıl onun var olduğunu iman cihetinden de idrak edemezdi,” demiştir.⁶⁴⁵ Yani akıl, Allah'ı yine Allah'ın lûtfu olan imanla bilir, başka türlü bilmek isterse mahvolur. Kahtabi'nin anlayışında ön şartsız ve araştırmaz bir teslimiyet ve kabul göze çarpmaktadır. Bu tarz davranışın sûfilerin ön şartsız, sorgulamadan mürşide olan bağlılık ve teslimiyet açıkça görülür.⁶⁴⁶

Yine Ta'arruf'ta nakledildiğine göre, önde gelen sûfilerden biri şu ifadeleri kullanır: “Allah'ın kendisini bizzat tanıttığı kimselerden başkası O'nu tanıyamaz. Allah'ın kendisini: 'Ben tek'im' diye tarif ettiği kimselerden başkası O'nu tevhid edemez. Lûtfedip iman verdiği kimseler müstesna kimse O'na iman etmez. Kalbine tecelli ettiği kulundan başkası O'nu vasfedemez. Allah'ın kendisine cezb ve celb ettiği kimselerden başkası O'na hulûsi kalb ile kulluk edemez. Allah'ın kendisine dost seçtiklerinden başkası O'na dost olmaya lâıyk değildir.”⁶⁴⁷

Marifet ehli olarak kabul edilen sûfilerden bir şahıs, delile vasıtaya ihtiyaç olmaksızın Allah'ı tanıdığını tam bir sûfi yaklaşımla izah eder:

“Allah'ı delil vasıtasıyla değil vasıtasız tanıyorum, medlulü buldum, delile ihtiyacım kalmadı. Hakk'ın nurları kalbimde tecellî etti ve her tarafı aydınlattı. Yani Hakk'ı Hakk'ın nuru ile tanıdım. Allah'ın kendisini tanıttığı kimseden başkası O'nu tanımaz. Hadis ve fâni olan, ezeli ve kadim olanı nasıl tanır? Kâinat ve âlemle Allah'a istidlal edilemez. Sonradan vücuda gelen bir şeyin kendinden evvelki zamanlardan haber verdiğini hiç gördünüz mü? Delil Allah'tandır, Allah iledir ve Allah içindir. Biz bu görüşü doğru buluyoruz, bize (Allah tarafından) verilen açık seçik ilim de budur. Benim buluşum, tevhid konusundaki izahım ve Allah bahsindeki itikadım budur. İmanımın ve tevhidimin esasını bu teşkil etmektedir. Allah Teâlâ'yı hem

⁶⁴⁵ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 94.

⁶⁴⁶ MACİT, Nadim, Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, s.181,188-191.

⁶⁴⁷ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 94.

zahiren hem de bâtinen tanıma ve bilmede ehliyet sahibi olanların ifadeleri de böyledir.”⁶⁴⁸

Görüldüğü üzere Allah'ı tanıma dolayısı ile de iman bir kesb meselesinden öte bir ikram olarak telakki ediliyor. Kişinin Allah'ı tanınması bir lutuf olarak görülüyor. Akıl Allah'ı idrak(ihata) etme anlamında yetkisiz ve yetersiz kalmaktadır. Kişi şayet akli bu noktada zorlayacak olursa aklın yok olacağı, eriyip gideceği ifade ediliyor. Ancak aklın önemine ve görevine vurgu yapan görüşlerde yok değildir. Meseleyi Kuşeyri ve Hucviri'nin yaklaşımları ile de ele almadan önce Ta'arruf'da yer alan ve akla vurgu yapan görüşleri de zikretmekte fayda var.

Mesela ilk dönemin meşhur sûfîlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdadi (297/909)'ye göre, “Marifet iki nevidir. Birincisi Tanınma (ta'arruf) yolu ile hâsıl olan marifet; ikinci ise, tanıtma (ta'rif) yolu ile hâsıl olan marifet.

“Ta'arruf” ile kast edilen Allah'ın kullarına kendisini bizzat tanıtmasıdır. Bu nevi marifet hakkında İbrahim (a.s.): “Üzerine gece bastırınca, bir yıldız gördü: "Rabb'im budur" dedi. Yıldız batınca da:" Ben batanları sevmem" ⁶⁴⁹ demişti. ⁶⁵⁰

Cüneyd'e göre, ta'rifin manâsı da şudur: “Allah kullarına kudretinin eserlerini dış dünya ve iç dünyada, maddî ve manevî âlemlerde gösterir. Sonra onlarda bir lütuf (lâtife, akıl) meydana getirir. Bu lütuf sayesinde eşya, kendisinin bir Sâni'i (ve Hâlık'ı) bulunduğunu insanlara gösterir. Avamdan olan müminlerin marifeti budur. İlki ise havassın marifetidir. Hakikatte hepsi O'nu O'nunla tanımışlardır.”⁶⁵¹ Netice olarak bu yaklaşımda ta'arruf, Allah'ı doğrudan, ta'rif ise delil ile tanımadır.

Delillerden hareketle medlule(hakikate/Allah'a) vasıl olma fikrine sahip sûfîlerden biri olan Muhammed b. Vâsi(127/745)⁶⁵² “Hiç bir şey görmedim ki

⁶⁴⁸ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 95, 96.

⁶⁴⁹ En'am, 6/76.

⁶⁵⁰ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 95.

⁶⁵¹ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 95.

⁶⁵² ATTAR, a.g.e., c. I, s.83.

onda Allah'ı görmüş olmayayım” derken, İbn Atâ (369/979)⁶⁵³ ise, “Allah halka kendisini yaratıkları vasıtasıyla tanıttı. 'Develere bakmıyorlar mı? Nasıl yaratılmışlardır?’⁶⁵⁴, âyeti bunu gösterir. Havassa, sıfatları ve kelâmı vasıtasıyla kendini tanıttı: 'Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?’⁶⁵⁵; 'Kur'an'da indirdiğimiz âyetlerde müminler için şifa ve rahmet vardır.’⁶⁵⁶; 'En güzel isimler Allah'ındır',⁶⁵⁷ âyetleri bunu ifade eder.”⁶⁵⁸ demiştir.

Kelabazi meseleye son noktayı korken sûfilerin akıl sahiplerinden başkasının Allah'ı tanıyamayacağını ancak akla ise Allah'ı tanıtan yine Allah'ın kendisi olduğunu ifade ediyor.⁶⁵⁹

Kuşeyri âlimlerin marifeti ilim olarak algıladıklarını ve marifet ve ilimi özdeş kabul ettiklerini ileri sürer. Buna göre, Her ilim bir marifet, her marifette bir ilmdir. Binaenaleyh Allah hakkında âlim olan herkes arif, her arif de aynı zaman da âlimdir.⁶⁶⁰

Ancak Kuşeyri meseleye sûfilerin yaklaşımını da zikretmek suretiyle zımnen bir karşılaştırma yaparak ayrıldıkları noktalara göndermeler yaparak, sûfi düşüncedeki marifet kavramına yüklenen anlamlara yine sûfi bakış açısıyla açıklamalar getirmiştir.

Kuşeyri'nin zaviyesinden bakıldığı zaman marifet, Allah'ı isim ve sıfatları ile tanıyan ve ameller noktasında tam bağlılık, devamlılık ve samimiyet üzere olan, kötü ahlaklardan temizlenen, sürekli olarak kalbini murakabe eden kimsenin sıfatıdır. Kişi bu sıfatları haiz olduğunda, Allah'ın - sûfilerin ilham veya marifet olarak isimlendirdikleri – teveccühüne nail olur.⁶⁶¹

Kuşeyri'nin bu ifadelerinden anlaşılıyor ki marifet, nefsindeki arınma ve Allah'a olan bağlılık nedeniyle ortaya çıkar.

⁶⁵³ ATTAR, a.g.e., c. II, s. 79.

⁶⁵⁴ Gâşiye, 88/17.

⁶⁵⁵ Nisa, 4/84.

⁶⁵⁶ İsra, 17/84.

⁶⁵⁷ A'raf, 7/179.

⁶⁵⁸ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 95.

⁶⁵⁹ KELABÂZÎ, a.g.e., s. 95.

⁶⁶⁰ KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 488.

⁶⁶¹ KUŞEYRÎ, a.g.e., s. 488.

Kişi nefsindeki arınma sayesinde kendisini Allah'tan başkasına davet eden hiçbir şeye kulak vermez duruma gelir. Böylece halka yabancı, nefsinin kötü huylarından uzak olur. Allah'tan bakası ile sükûnet ve huzur bulma ve haktan gayrısını mulahaza etme durumundan temizlenir. Sırrın ve ruhen Allah ile birlikteliği devam eder. İlâhi kudretin tasarruflarının ne şekilde cereyan ettiğine dair olan sırları Allah'ın tarifi ve talimi ile alır. İşte o zaman böyle kimseye "ârif" denir. Ârifin bu hali ise marifet ismini alır.⁶⁶²

Kuşeyri er-Risale'de bazı sûfilerin marifet hakkındaki görüşlerini zikretmektedir. Bu görüşlerin genelinde göze çarpan husus marifetteki seviyenin Allah'a olan manevi yakınlıkla doğrudan ilişkili olduğudur. Marifet arttıkça korku ve sükûnetin de arttığı ifade edilir.⁶⁶³

Ebu Hafs Haddad(260/883)⁶⁶⁴ Allah hakkında "Marifet sahibi olduğumdan beri kalbime ne hak ne de batıl girmiştir." demiştir.⁶⁶⁵

Kuşeyri'ye göre, Hafs'ın mutlak olarak söylediği bu sözde kapalılık vardır. sûfilere göre Allah'ın zikrinin kulu kaplaması sebebiyle marifet, kulun kendisini kaybetmesini gerektirir. O zaman kul Allah'tan başkasını müşahade etmez. Ondan başkasına rûcû etmez. Âlim bir hal ile karşılaştığı veya hatırına bir şey geldiği zaman düşüncesine ve hafızasına müracaat ettiği gibi, arif de Allah'a müracaat eder.

Allah'tan başka bir şeyle meşgul olmayan kimse kalbine müracaat etmez. Çünkü o Allah'ta eriyip gitmiş "fena"⁶⁶⁶ olmuştur kalb denen bir şey onda kalmamıştır. Kalbi olmayan bir kimsenin ise, kalbine mana gelemez.⁶⁶⁷

Benzer yaklaşımı başka sûfilerde de görmek mümkündür. Mesela sûfilerden biri Allah'ı, parıldayan bir ışık ve tabii olarak analiz etme

⁶⁶² KUŞEYRİ, a.g.e., s. 488.

⁶⁶³ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 489-492.

⁶⁶⁴ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 134.

⁶⁶⁵ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 489.

⁶⁶⁶ Sistemleşmiş sufi düşünüşteki "fenafillah" kavramı. Buna göre, kişi ruhi arınma ile nefsinden sıyrılıp hakk ile kaim olur. Sadece Hakk kalır. O'nun dışında her şey yok olur. (Bkz. Serrac a.g.e., s. 134 v.d)

⁶⁶⁷ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 489.

kabiliyetinden alınan yani kendini kaybeden; kendinden geçerek helak bir şahsın lisanı ile tanıdığını ifade ediyor.”⁶⁶⁸

Marifet meselesini tıpkı diğer meselelerde olduğu gibi kendi yorumlarını da katmak suretiyle Kuşeyri veya Kelabazi'den daha teknik bir şekilde inceleyen yine Hucviri olmuştur. Hucviri diğer kavramlarda olduğu gibi mesele hakkında kelimelerin ileri sürdüğü görüşleri zikrettikten sonra kendisi zaviyesinden meseleye yaklaşıyor.

Hucviri de Allah'ı tanımaya matuf marifetin iki kısma ayrıldığını ifade eder. Bunlardan birincisi tevhid-i ilmi diye ifade ettiği zahiri ilim ile ilgili olan diğeri ise, ilm-i hali dediği, sûfi düşüncedeki mûkaşefe ve murakabeye dayanan bilgidir. Hucviri'ye göre, alimler fakihler veya başka kimseler Allah hakkındaki sıhhatli ilme “marifet”, adını vermişlerdir.⁶⁶⁹

Sûfiler ise, Allah hakkındaki sıhhatli hale “marifet” ismini vermişlerdir. Bundan dolayı da “marifet ilimden daha üstündür”, demişlerdir. Çünkü sıhhatli ilim olmadan sıhhatli hal bulunmaz. Sıhhatli ilim sıhhatli hal değildir. Yani Allah hakkında âlim olmayan, onun hakkında arif olmaz. Allah'ı bilmeyen, O'nu tanımaz. Fakat arif olmayan bir kimse âlim olabilir.⁶⁷⁰

Hucviri, Mutezile'nin, “Allah'ı marifet aklîdir, akıllı olmayanlardan başkasının, O'nun hakkında marifet sahibi olması caiz değildir” anlayışını batıl olarak nitelendirir. Ona göre, Akılları olmadığı halde mecnunlar ve divaneler hükmen Allah'ı bilmiş ve tanımış sayılırlar. Küçükler akıllı olmasalar bile hükmen mümindirler. Şayet marifet akılla olsaydı, akla sahip olmadıkları için bunların marifet hükmüne sahip olmamaları gerekirdi. Aklı olan kâfirler için ise küfrün hükmü vardır. Şayet akıl marifetin illeti olsaydı, her akıllının arif olması, bütün akılsızların da cahil olmaları lazım gelirdi. Bu ise açıktan açığa inatçılık ve hak tanımazlıktır.⁶⁷¹

⁶⁶⁸ KUŞEYRİ, a.g.e., s. 489.

⁶⁶⁹ HUCVİRİ, a.g.e., s. 398, 399.

⁶⁷⁰ HUCVİRİ, a.g.e., s. 398.

⁶⁷¹ HUCVİRİ, a.g.e., s. 398.

Kelamcılara atfettiği “Marifetin illeti ve kaynağı istidlaldır, istidlâlcilerden başkasının marifet sahibi olması caiz değildir.” görüşü hakkında ise şu şekilde itiraz eder:

Bu söz de İblis'e nispetle, şeytan örneğine nazaran batıldır. Çünkü iblis Cenneti, Cehennemi, Arşı, Kürsîyi ve daha başka pek çok âyet ve delilleri görmüş, fakat bütün bunları görmesi, marifet sahibi (arif bir varlık) olmasının illeti olmamıştır. Hakk Teâlâ şöyle buyurur: “Onlara melekleri indirsek, ölümler kendileri ile konuşsa, her şeyi karşılarında toplansak, yine de Allah'ın dilemesi hali müstesna, onlar iman edecek değildirler.”⁶⁷² Şayet âyetleri ve harikulade halleri görmek ve bunlarla istidlal etmek marifet sahibi olmanın illeti olsaydı, Hakk Teâlâ kendi meşiyetini ve iradesini değil, istidlali ve âyetleri görmeyi marifetin (ve imanın) illeti kılardı.⁶⁷³

Hucviri, ehl-i sünnetin sıhhatli akıl ve âyetleri görmek marifetin illeti değil vasıtası olarak kabul ettiğini ileri sürerek, marifetin illetini Allah'ın lütfu ve sırf onun inayeti olarak görür. Buna göre, ilâhî inayet olmazsa, akıl âmâ olur. Ayrıca akıl, zatı icabı ve esas itibarıyla kendisinin bile ne olduğunu bilmemektedir. Aklın hakikatini ve mahiyetini akıl sahiplerinden hiç biri bilmiş ve tanımış değildir.⁶⁷⁴

Hucviri'ye göre, Allah'ın inayeti olmadan istidlalde bulunmak, görülen âyet ve deliller hakkında düşünmek tamamiyle hatadır. Çünkü ehl-i hevâ ve ilhad taifesi olanların hepsi de istidlal ve aklî kıyaslar yapmaktadırlar. Fakat bunların çoğu arif değildirler.⁶⁷⁵ Meseleyi, Allah'ın bir lütfu olarak kalbin imana açılması veya kapanması tabiriyle inceleyen Hucviri, görüşlerine çeşitli ayetleri delil getirir.⁶⁷⁶

⁶⁷² En'am, 6/111.

⁶⁷³ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 399.

⁶⁷⁴ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 399.

⁶⁷⁵ HUCVİRÎ, a.g.e., s. 399.

⁶⁷⁶ En'am, 6/122; Zümer, 39/22; Bakara, 2/7; Kehf, 18/28.

Sûfi Ebu Hüseyin Nuri(295/907),⁶⁷⁷ “Allah üzerine, Allah'tan başka (kalpler için) delil yoktur. İlim, sadece hizmeti eda etmek için talep olunur, marifetin sıhhati için değil.” demiştir.⁶⁷⁸ Hucviri bu görüşü Ebu Talib'in iman etmemesi meselesini misal getirerek izah ediyor.

Hucviri'ye göre, “Ebu Tâlip'ten daha akıllı delil arayan aklını kullanan, Hz. Muhammed'den daha büyük de delil yoktur. Fakat hakkında verilmiş kötü netice(imansızlık) hükmü, Ebu Tâlib'in üzerinde cereyan edince, Hz. Muhammed'in delillik yapmasının ona faydası olmadı.

İstidlalin ilk derecesi halktan yüz çevirmektir. Çünkü istidlal, Allah'tan gayri olan bir şey üzerinde teemmül ve tefekkür etmektir. Halbuki marifetin hakikati ve mahiyeti (O'ndan) başkasından yüz çevirmektir. Alelade ve tabîî hallerde, arzu edilen her şeyin varlığı istidlal ile olur. Mahluk ve tabîî şeyler hakkında istidlal ile marifet ve bilgi sahibi olunur. Hakk'ın marifeti ise, alelade şeylerin aksinedir. Yaratıcı ve ezeli varlık hakkında istidlalle marifet ve bilgi sahibi olmak mümkün değildir.”⁶⁷⁹

Hucviri, akıllı, Allah hakkındaki marifetin illeti olarak bilenlere şu cevabın verilmesini istiyor:

“Marifetin aynından ve zatından, kalpte aklın ispat ettiği ve var kıldığı hangi şey vardır? Aklın ispat ettiği her şeyin, nefyini ve yok oluşunu, marifet gerektirmiyor mu? Yani aklın delâleti ile Allah olmak üzere kalpte tasavvur edilen hiç bir şey yoktur ki, Allah, onun hilafına olmamış olsun. Bunun hilafı ve aksi tasavvur edilirse, O da onun hilafına olmuş olur. Allah hakkındaki tasavvurun hilafı ve aksi de tasavvur edilse, Allah onun da hilafına olur, mahiyeti ne kadar mükemmel, doğru ve yüce olursa olsun, hiç bir zaman insan tasavvuru, yani insanın Allah hakkındaki tasavvuru Allah'ın kendisi değildir. Bu nedenle akıl için onun istidlali ile marifet hâsıl olması mümkün değildir. Hiç şüphe yok ki, akıl da aklın tahayyülü ve tasavvuru da bir cinstendir. Cinsin var olduğu bir yerde marifet yok olur.

⁶⁷⁷ ATTAR, a.g.e., c. II, s.57.

⁶⁷⁸ HUCVİRİ, a.g.e., s. 400,401.

⁶⁷⁹ HUCVİRİ, a.g.e., s. 400,401.

İşte onun içindir ki, aklın istidlal ile ispatı teşbih, nefyi de ta'til olmuştur. Aklın dönüp dolaştığı yer teşbih ile tatil sahasıdır. Bu iki esasın, ikisi de nekrettir, yani tanımama halidir, marifet ve tanıma hali değildir. Aslında bu şekildeki marifet nekretten başka bir şey değildir. Onun için Allah'ta hiç bir sıfat kabul etmeyenler, tâtil-i sıfata kabul edenler tevhid ehli değillerdir.”⁶⁸⁰

Netice olarak Hucviri marifeti akıl ile elde etmenin sınırlı olduğunu vurgulamıştır. Sûfilerin istidlali olarak Hakkı tanımaktan aciz olduklarının farkına vardıkları zaman Allah'a yakınlığı elde ettikleri bu sayede de bizzat Allah tarafından marifeti elde ettiklerini ifade eden Hucviri'ye göre kalp yakınlığı kazanan akıl ise, bu işe hizmet eden bir görevi üstlenmiştir. Akıl ve istidlal gibi bir alete bitişik olan marifet ise, gerçek manada marifet değildir. Marifet, sadece varlığı arifte emanet olan şeydir. Öyle ki, arifteki her şey emanet ve Hakk'a ait olduğu için, şu benimdir demek suretiyle maddî ve manevî varlığından her hangi bir şeyi kendisine nispet etmesi, aslında Allah'ın olan bir şeye sahip çıkması mânasına geleceğinden hiyanet sayılmıştır. Böylece arifin zikri unutulmaz, hali kusursuzdur, marifeti de kâli ile değil hali ile olur yani sözle değil, yaşamaya ve tatmaya dayanır.⁶⁸¹

Hucviri, marfeti salt ilham olarak tarif eden Brahmanlara ve ilhamcılara karşı çıkmıştır. Çünkü marifette, bâtılın da hakkın da bir delili vardır. Halbuki, yanlışla doğru konusunda ilham ehli için bir delil yoktur. Mesela ilham ehli olanlardan biri: “Allah Teâlâ'nın mekânı olmadığı bana ilham edildi.” diyor. Başka biri ise, “Allah'ın mekânı vardır, diye bana ilham geldi.” diyor. Bir birine zıt olan bu iki iddiadan her biri ilham iddiasında bulunmaktadır. Bu durumda bu iki iddiada doğru ile yanlış ayırt etmek için mutlaka mümeyyiz bir delilin olması gerekmektedir. Bu takdirde de

⁶⁸⁰ HUCVİRİ, a.g.e., s. 401, 402.

⁶⁸¹ HUCVİRİ, a.g.e., s. 402, 403.

iddia konusu olan husus delille bilinmiş olur. O zaman da ilhamın hükmü bâtıl olur.⁶⁸²

Şu kadar var ki, Hucviri'nin ilham ve keşf temelli marifet anlayışına yönelik eleştirisi sadece Brahmanlara ve ilhamcılara değildir. Sûfi düşüncedeki marjinalleşen ve delalette oldukları ifade edilen bazı fırkalar da Hucviri'nin eleştiri oklarına hedef olmuştur. Hucviri, hallerini âbidlerin yoluna nispet eden bu kimselerin delalet üzere olduğunu iddia eder. Fikirlerini ise, ister kâfir olsun, ister müslüman olsun bütün akıl sahiplerinin fikirlerine muhalif görür. İlham aldığını iddia eden farklı kimselerin aynı meselede muhtelif yaklaşımlarının olmasını eleştiren Hucviri, bu tarz bir ilhamın da batıl olduğunu iddia eder.⁶⁸³

Hucviri'nin burada asıl vurgulamaya çalıştığı nokta aklın ve istidlalin devre dışı bırakılmasının yanında ilahi vahiy aykırı bir ilhamın gerçek manada bir ilham ve marifet kaynağı olmadığıdır. Zira bir keşf veya ilham sûfi düşünüşte eğer ilahi vahye uygunluk arz ederse muteberdir aksi halde bu keşf veya ilhama asla itibar edilmez. Bununla birlikte keşf ve ilham ilahi vahye uygunluk arz etse bile sadece ilhamı alan kimse için şahsi sorumluluğu artırmakla birlikte şer'i anlamada bir bağlayıcılığı yoktur. Bu yüzden şahıslara ait ilham, asla şeriata kıyas edilmez. Dolayısıyla marifet şeriattır, nübüvvettir, hidayettir, ilham değildir.⁶⁸⁴

Hucviri Allah'ı tanıma anlamındaki marifetin zaruri bilgi ile elde edildiği iddia edenlere karşıda eleştiride bulunur. Çünkü zaruri olan bilgi türünde, sağlam duyulara sahip akıl sahiplerinin ortak algılama ve düşüncede olmaları gerekir. Oysa sağlam duyu ve akla sahip olan kimselerin birçok zaman ortak fikirde olmadıkları görülmektedir. Bu anlamda bazı sûfilerin Allah'ı zaruri olarak tanıdıkları iddiası ise, onların kalplerinde en ufak bir şüphenin dahi bulunması ve "yakîne" zaruret adını

⁶⁸² HUCVİRİ, a.g.e., s. 403.

⁶⁸³ HUCVİRİ, a.g.e., s. 403.

⁶⁸⁴ SERRAC, a.g.e., s. 546, 551; HUCVİRİ, a.g.e., s. 403.

vermiş olmalarındandır. Bu sûfiler mana yönünden isabet etmekle beraber ifade biçimleri nedeniyle hataya düşmüşlerdir.⁶⁸⁵

Hucviri ehl-i sünnete atfettiği görüşe göre, cennette Allah hakkında bilgi sahibi olmak zaruri olur. Orada zaruretin olması zaruri olunca burada da bir zaruretin olması caiz olur. Peygamberlerin ilahi vahye vasıtasız olarak muhatap olmaları onların Allah'ı zaruri olarak tanıması demektir. Hucviri'ye ise, "cennet ehlinin Allah'ı cennette zaruri olarak tanıdıklarını iddia eder. Çünkü cennet mükellefiyetlerin bulunduğu bir yer değildir. Allah'ı zaruri olarak tanıyan ve akibetleri hakkında güven içinde olan peygamberlerle kıyasen Allah hakkında marifeti olan bir kimsenin de münasebetlerin kesilmesinde korkusu olmaz. Halbuki gaybî olmak iman ve marifetin bir faziletidir. Zaruri bilgi haline gelince iman, haber şekline dönüşmüş olur. Bunun aynında ve böyle bir durumda ihtiyar ve irade ortadan kalkar şeriatın esasları sarsıntıya uğrar. İrtidatın hükmü batıl olur. İblisin tekfir edilmesi sahih olamaz. Çünkü bunların Allah hakkında marifet sahibi arifler oldukları hususunda icma ve ittifak vardır. Nitekim şeytanın lanetlenmesinden bahsederken Allah şeytanın "izzetine and olsun ki bütün insanları azdıracağım"⁶⁸⁶ dediğini haber vermiştir. Gerçekte ise, izzetine denilmesi, konuşulması ve verilen cevabın işitilmesi, marifetin mevcudiyetini gerektirir. Ârif, arif olduğu sürece Allah ile münasebetinin kesilmesinden emin olur. Zaruri ilmin zevale ermesi ise, tasavvur edilemez." Netice olarak Allah hakkındaki kulun marifeti ve ilmi O'nun ezeli hidayeti ve bildirmesi olmadan hasıl olmadığını düşünen Hucviri, marifet konusunda kulların yakînlerinin bazen artması bazen de eksilmesi caiz ve mümkün görür. Fakat marifetin aslı ve esası ne artar ne de eksilir. Çünkü marifetin (esastan) ziyadeleşmesi noksanlıktır. Eksilmesi de zaten noksanlıktır.⁶⁸⁷

Bütün bu görüşlerden veya yaklaşımlardan sonra görüyor ki, sûfi düşüncede "marifet" kavramı geleneksel teolojideki nazar ve istidlal ile elde edilen bilgidен farklı şekillerde anlaşılıp yorumlanmıştır. Her ne kadar bazı

⁶⁸⁵ HUCVİRİ, a.g.e., s. 404.

⁶⁸⁶ S'ad, 38/82.

⁶⁸⁷ HUCVİRİ, a.g.e., s. 404, 405.

yaklaşımlarda nazara ve istidlale atıflar olsa da, s fi düşüncenin karakteristik özelliği olan ilham ve ke  fe dayalı bilgi edinme anlamında kullanılan “marifet” kavramı bu yorumlamalarda temeli te  kil etmektedir. En akılcı s fi yorumlarda dahi marifet kavramı s filere has olan yaklaşımları içinde barındırmaktadır. Bunun en açık örneğini Hucviri’de g rm    olduk.

Böylelikle s filerin tevhid ve marifet gibi iki önemli kavrama yükledikleri anlam, sırr  felsefenin esasını te  kil eden ilham, ke  şif ve kalbi m sivadan (Allah dışındaki her şeyden) uzaklaştırmak gibi s fice yaklaşımlar çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Toplum içinde yaşayan bireylerin en temel varlık şartlarından biri de inanmadır. Fert, içinde bulunduğu dünyanın anlamının ne olduğunu, geleceğe yönelik tasarılarına ve etrafındaki insanlara inanma olmadan yaşayamaz.

İman, kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konulardan biridir. Bunun sebebi, dinin merkezinde imanın bulunması ve dinî hayatın bütün yönlerinin bu merkeze göre anlam ve değer kazanmasıdır. İlâhî mesajın ana gayesi insanları “gerçek müminler” seviyesine çıkarmaktır. Ancak İslâm âlimleri iman olgusunun mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Farklı kelimeler ekollerini iman kavramına farklı tanımlar getirmişler, aynı nasslar farklı manalara gelecek şekilde yorumlanmışlardır.

Oysa Hz. Peygamber döneminde yaşamış olan ilk müslümanlar, düşünce ve gündelik hayat telakkilerinde niçin ve nasıl sorularını egemen kılma davasına değil, teslimiyet anlayışını önceleyen bir karaktere sahipti. Bu sebeple Selef, mümkün olduğu kadar ameli ön plana çıkarma temayülüne ağırlık vermişlerdir. Bu temayül, ilk dönemde zühd hayatı olarak tezahür ederken sonraları çeşitli sosyal ve siyasi etkilerle temeli zühd olan ve her durumda zühd kavramını içinde barındıran sûfi düşünce olarak sistemli bir hale gelmiştir. Bu sebeptendir ki günümüzde de gerek bazı müslüman düşünürlere, gerekse batılı araştırmacılar tarafından dile getirilen eleştiri ve tenkitlerde ifade edildiği gibi, zühd olgusu manastır hayatının, doğu mistisizminin uzantısı değil, Kur’ânî bir kavramdır.

Sufilerin iman kavramına yükledikleri anlamın geleneksel teolojideki, farklı tanımların izlerini taşıdığı görülür. Ancak sûfiyyenin ilk zamanlarda teorik ekol oluşturmaktan veya itikadî anlamda fikir üretmekten daha çok,

zühd ve ahlak ilmi gibi, pratiğe ve keşfe dayalı bir yaşam tarzı seçtiğini görülmektedir.

Kelamcılarının septik ve rasyonalist bir yaklaşımla inceledikleri iman kavramını, sûfiler bir takva, ruhi tecrübe ile gerçekleşen marifet ve gönül sürekli olarak Hakk sevgisi ile uyanık tutmak olarak algılamışlardır. Onların iman anlayışlarını teorik tartışmalardan daha çok pratiğe dayalı olarak temellendirmişler. İman nazariyelerinin teori kısmını, daha çok mensubu oldukları sistemli kelam ekollerinin imana yaklaşımları üzerine temellendirmişlerdir.

İmanı Allah'ın insana verdiği bir lütuf olarak gören sûfiler, Allah dilemedikçe kimsenin iman nimetine kavuşamayacağını iddia etmişlerdir. Kelâm âlimlerinin aksine sûfilerin ulûhiyet bahsinde akla ve istidlali bilgiye fazla değer vermemişlerdir. Bununla beraber akli da tamamen devre dışı bırakmamışlar, nassların anlaşılıp yorumlanmasında aklın önemine vurgu yapmışlardır. Hatta bazı sûfiler, imanî meselelerde de aklını kullanmayan kimsenin yoldan çıkacağını bu anlamda sahîh bir imana kavuşmada aklın önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu düşüncede olanlar bile aklın imanı kesb etmede bir alet konumunda olduğunu bu yüzden asla tek başına imanı elde etmeye güç yetiremeyeceğini dolayısıyla imanın bir lütuf olduğunu düşünmüşlerdir.

Sufiler kâmil imanın, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve rûkûnleri ile amel olduğu hususunda icma etmişlerdir. İkrarı terk edenî kâfir, tasdiki terk eden münâfık, ameli terk eden fasık olarak nitelendirmişlerdir.

Gaybî bir mesele olarak kabul ettiklerinden dolayı imanda istisnayı caiz gören sûfiler, imanda artma ve eksilmenin olabileceğini ancak bu artma ve eksilmenin imanın bizzat kendisinde değil de mükemmeliyetinde olacağını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla imani açıdan insanların birbirinden üstün olabileceklerini ileri sürerek riyazet, çile, şeyhe bağlanma gibi, arınmaya anlayışı temelli bunu elde edilebileceğini düşünmüşlerdir. Bu yüzden imanın amelle ilişkili olduğunu îma etmişlerdir. Fakat bu yaklaşımları hiçbir zaman

fâsık birini din dışı sayma anlamında olmamıştır. Bu anlamda dini bir takım kavramlara sûfice anlamlar yüklemişlerdir.

İmanın temel ilkesi olan tevhid inancına ise, bir taraftan kültürlerinin, bir taraftan da ruhî tecrübelerinin yardımıyla yeni bir boyut getirmek istemişlerdir. Tanım olarak tevhidin amacını münakaşa etmişler ve muhtelif tevhid çeşitlerinden bahsetmişlerdir. Avamın tevhidi, havassın tevhidi ve hâssu'l-hâssm tevhidi şeklinde taksim ettikleri gibi, tevhid-i fi'lî, tevhid-i sıfâtî ve tevhid-i zâtî şeklinde de sınıflandırmışlardır. Hatta bazıları, Hakk'ın Hak için, Hakk'ın halk için, halkın halk için tevhidi gibi, seleflerinin akıllarına bile gelmemiş tevhidlerden bahsetmişlerdir.

Marifet kavramı geleneksel teolojideki nazar ve istididla ile elde edilen bilgiden farklı şekillerde anlaşılıp yorumlanmıştır. Her ne kadar bazı yaklaşımlarda nazara ve istidlale atıflar olsa da, sûfi düşüncenin karakteristik özelliği olan ilham ve keşfe dayalı bilgi edinme anlamında kullanılan “marifet” kavramı bu yorumlamalarda temeli teşkil etmektedir. En akılcı sûfi yorumlarda dahi marifet kavramı sûfilere has olan yaklaşımları içinde barındırmaktadır.

Dini inanışın özellikle iç âleme dönük yönünü, kendine has algılama ve yorumlama yöntemleri ile yorumlayarak her asırda yeni fikirleri öğretilerine katarak süregelen sûfi düşünce, kimi dönemlerinde devletlerin yönetim felsefesi olarak çok etkin bir rol üstlene gelmiştir. Müessese olarak eski etkinliği ve canlılığını devam ettiremese de toplum hayatının şekillenmesinde, zihin dünyasının inşasında etkinliğini hala hissettirmektedir. Özellikle halkın dini anlama ve pratike etmesi noktasında kelam ve fıkıh gibi sistemlere nazaran zımnen de olsa bu düşünce sistemi daha etkin bir fonksiyon üstlenmektedir. Fakat bu günün sufileri daha doğrusu kendini sufi sayan kimseler önceki sufilerde olduğu gibi iman ile ilgili meseleleri iç dönük bir algılamadan, derin bir sezgi ve müşahededen ziyade taklidi olarak yaşamaktadır. Eskiden beri var olan amellerdeki taklidilik müteahhar sufilerle birlikte imana da yansımıştır.

KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ Atik. el-Edebü'l-'Arabî'l-Endüüs. Beyrut 1976.
- ABDULHAMÎT, İrfan. İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1994.
- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed. Keşfu'l Hafâ ve Müzîlû'l-İlbas Amme'stehera alâ Elsineti'n-Nâs, Müessestü'r-Risale, Beyrut 1985.
- AFÎFÎ, Ebu'l Ala. Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat, çev.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- AKBULUT, Ahmet. Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Ankara 2001.
- ALBAYRAK, Halis. Tefsir Usulü, Şule Yayınları. İstanbul 1998.
- ATAY, Hüseyin. Kur'an'da İman Esasları, Atay Yayınevi, Ankara 1998.
- ATEŞ, Süleyman. İslam Tasavvufu, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1997.
- ATTAR, Feridüddin. Tezkiretül Evliya, (trc: Süleyman Uludağ) Mavi Yayıncılık, İstanbul 2002, c. I, II.
- AYDINLI Abdullah. Doğu Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986.
- AYDINLI, Osman. Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, Araştırma Yayınları Ankara 2003.
- AYNÎ, Mehmet Ali. Tasavvuf Tarihi, (Hazırlayan: Rahmi Yananlı), İstanbul 1992
- BAĞAVÎ, Hüseyin b. Mesud el-Ferra. Meâlimü't-Tenzîl, ths. c. IV.
- BAĞDADÎ, Abdülkahir İbni Tahir İbni Muhammed. Kitabu Usulî'd-Din, Beyrut, 1981.
- , El-Fark Beyne'l Fırak ve Beyanu'l Fırkatî'n-Naciyeti, Daru'l Afakî'l cedide, II. Basım, Beyrut 1977.
- BAKILLANÎ, Ebu Bekir M. b. Tayyib b. Ca'fer b. Kasim. Kitabu Temhidi'l - Evail ve Telhisu Delail, Müsesetü'l Kütübil Sakafiyye, Beyrut 1993.

-----, el-İnsâf, thk. Hüseyin el Kevseri, Mektebetü'l Ezheriyyeti lit'turas, Mısır 2000.

BEYHAKÎ, Şu'bu'l-İman, Daru'l Kutubu'l ilmiye, Beyrut 1990.

BUHARÎ, Muhammed b. İsmail. El-Câmiu'a-Sahihu'l-Muhtasar, Daru İbni Kesir, Beyrut 1987.

CABİRÎ, Muhammed. Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev. Komisyon, II. Baskı, İstanbul 2000.

CÜVEYNÎ, İmamul-Hameyn Ebu'l-Meâlî. Akâide Dair İki Risale, MÜIFY., ths.

ÇAKAN İ. Lütü. Hadis Edebiyatı, MÜIFY. İstanbul 1997.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah ve Neşet Çağtay. İslam Mezhepler Tarihi, Ankara Üniversitesi Basımevi 1965.

DEMİR, Hilmi. 2001 Delil ve istidlalin Mantıki Yapısı-İlk dönem Sünni Kelam Örneği, Ankara: Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış doktora tezi)

DERVEZE, İzzet. Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, çev: Mehmet Yolcu, İstanbul 1989.

EBU DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. Sünen, trc: Necati Yenieli, Sünen-i Ebu Davud ve Şerhi, Şamil Yayınları, İstanbul 1990.

EBU HANİFE, Fıkhu'l Ekber, Daru'l Nefaes, Beyrut 1997.

EREN, Sıddık Naci. Allah'a ve Resulüne En Yakın Yol, Demir Kitabevi, İstanbul 1985.

ERUL, Bünyamin. Sahabenin Sünnet Anlayışı, TDVY., Ankara 1999.

EŞ'ÂRÎ, (Ebu'l Hasan) Ali Bin İsmail. Makalatu'l-İslamiyyin, ve İhtilafu'l-Musallîn Daru İhyai't-Turâsi, thk.Helmut Riyter, Beyrut ths.

-----, Kitabu'l Lüma fi Reddi Ala Ehli'z-Zeyği ve'l Bid'i, Daru Lübnani lil Tabâ'ati ve'n-Neşri, Beyrut 1997.

FAHRİ, Macit. İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş, İnsan Yayınları, çev.: Şahin Filiz, İstanbul, 2000.

FARUKİ, Abdullah. İslam'da Zikir ve Rabıta, FİAV Yay. Ankara 1997.

FAZLURRAHMAN, İslam, (çev. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın), II.Baskı, İstanbul 1992.

-----, Kur'an'ın Bazı Temel Kavramları, Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I, derleyen ve çeviren: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

FIĞLALI, Ethem Ruhi. Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Birleşik Yayıncılık İstanbul 1999.

GAZALİ, Ebu Hamid. El- Munkız min'd-dalal, Umran Yay. İstanbul 1996.

-----, İhyau Ulumi'd-Din terc. Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul 1993

GEYLANİ, Abdulkadir, Fethu'r-Rabbani, Bedir Yayınevi, İstanbul 1988.

GÖLCÜK, Şerafeddin, TOPRAK, Süleyman. Kelâm, Tekin Kitabevi, Konya 1996.

GÜLER, İlhami. İman Ahlak İlişkisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.

-----, Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.

GÜMÜŞANEVİ, Ahmet Ziyaüddin. Ehli Sünnet İtikadı, Bedir Yayınevi, İstanbul 1996.

HAMİDULLAH, Muhammed. Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbni Münebbih, çev: Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.

HARBUTİ, Abdullatif. Tenkihu'l Kelam fi Akâid-i Ehli İslam, çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, TDVY., Elazığ 2000.

HÖKELEKLİ, Hayati. Din Psikolojisi, TDVY., Ankara 1996.

HUCVİRÎ, Ali b. Osman. Keşfu'l-Mahcûb, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.

- HUMEYYÎS Muhammed b. Abdurrahman, Usul'd-din, Daru's-Samî'yyi, Riyad 1996.
- İSFEHÂNÎ, Râğıb Hüseyin b. Muhammed. el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, Kahraman Yayınları İstanbul, 1986.
- İŞİK, Kemal. Maturidinin İnanç Sisteminde İman, Allah ve Peygamber Anlayışları, Ankara 1980.
- İBN HALDUN, Mukaddime, çev. Zeki Kadiri Ugan, MEB. Yay. İstanbul 1991.
- İBN KESİR, el-Bidaye ve'n-Nihaye, Mektebetu'l Mearif, Beyrut ths.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem el-Afrikî, Lisânu'l-Arab, , Dâru Beyrut, Beyrut 1956.
- İBN-i HACER, Askalani. Fethu'l Bârî Şerhu Sahihi Buhari, Daru'l Marife, Beyrut 1960.
- İBN-i HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed et-Tahiri. el-Fasl fi'l-Milel ve'l Ehva ve'n-Nihal. Darul-Ma'rife, Beyrut, 1975.
- İBNİ KUTEYBE, Hadis Müdafası, çev.: Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul 1989, II. Baskı.
- İBNİ TEYMİYE, İman, Tevhit Yayınları, İstanbul 1996.
- İBNU'L -ARABÎ, El-Futuhât el-Mekkiyye, KBY., Ankara 1990.
- ÎCÎ, Aduddin. Kadı Abdurrahman b. Ahmet Daru'l cili, thk. Abdurrahman Umeyre, Mevâkif, 1. Baskı, Beyrut 1997.
- İSFEHÂNÎ, Râğıb. Müfredâtü'l-Kur'an, Mektebetü's-Şamile, ths.
- İSFERAYİNÎ, Tahir bin Muhammed. et-Tabsîru fi'd-dîni ve't-Temyizü'l Firkati'n-Naciyeti ani'l-farkî'l Hâlikîn, Alimu'l-Kutub, Beyrut 1983.
- İSMÂİL HAKKI, (Manastırlı.) Telhüs'ül Kelam, Fi Berahini Akâidi'l İslam, Fatih gençlik Vakfı Matbası İstanbul 1989.
- İZ, Mahir. Tasavvuf, Med Yayınları, İstanbul 1981.

İZUTSU, Toshihiko. İslam Düşüncesinde İman Kavramı, Pınar Yayınları, çev.: Selehattin Ayaz, 3. Baskı, İstanbul 2005.

-----, Kur'an'da Allah ve İnsan, (çev: Süleyman Ateş) Yeni Ufuklar Neşriyat, ths.

KADI ABDU'L CABBAR, Şerhu Usulî'l Hamse, Mektebetü'l Vehbe, Kahire 1996

KADI İYAZ, eş-Şifa-ı Şerif, Bedir Yayınevi, İstanbul 1993.

KANDEHLEVÎ, Muhammed Yusuf. Hayatu's-Sahabe, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.

KARA, Mustafa. Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah yayınları, İstanbul 1985

KARADAŞ, Cağfer. Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Cilt: 10, Sayı: 2, 2001

KÂŞANÎ, Abdurrezzak. Tasavvuf Sözlüğü, çev. Ekrem Demirci, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

KELÂBÂZÎ, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. Et-Ta'arruf Li Mezhebi Ehli't Tasavvuf, (Haz. Süleyman Uludağ)Dergah Yayınları, İstanbul 1992

KELEŞ, Ahmet. Hadilerin Kur'an'a Arzı, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

KLAVUZ, M. A. Saim. Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987.

KOÇYİĞİT, Talat. Hadis Tarihi, İlmi Yayınlar, Ankara 1981.

KURUCAN, Ahmet ve MERCAN, Zühdü. Cennetle Müjdelenen On Sahabi, Feza Yayıncılık, İstanbul 2001.

KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kasım Abdülkerim. er-Risâletu'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul 1981

KUTLU, Sönmez. İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000.

-----, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, TDVY., Ankara 2000.

MACÎT Nadim. Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, Seba Yayınları, Ankara 2000.

-----, Nadim, Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

MALATÎ, Ebi Hüseyi Muhamed İbni Ahmed İbni Abdirrahman. et-Tenbihu ve'r-Reddu Ala Ehli'l Ehvâi ve'l Bid'i, Mektebetü'l Ezheriyyetü littarasi, Kahire 1977.

MATURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud. Kitabu't-Tevhid, Mektebetü'l İrşad, thk. Fetullah Huleyf, Daru'l-Gamitai'l Mısır, İskenderiye ths.

MERT, Muhit. "Nesefî'de İman Bilgi İlişkisi" Dini Araştırmalar, c. III, s. IX (Ocak-Nisan 2001.)

MEVDUDÎ, Ebu'l A'la. Tefhim'l Kur'an, çev.: Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

MUHASİBÎ, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Anazî. Risaletü'l-Müsterşidîn, Mektebu'l-Metbûâtî'l-İslamiyyeti, Haleb 1988.

-----,er-Riaye,

NEDVÎ, Abdu'l Bari, Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat, çev.: Mustafa Ateş, TDVY., Ankara 1998

NESEFÎ, Ebu'l Muin. Tabsiratü'l-edille, Yayına hazırlayan, Hüseyin Atay, Ankara 1993.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Hanefî Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl, Daru İbni Kesir, Beyrut 1999

NEYSABURÎ, Muhammed b. Abdullah, Müstedrek Ala's-Sahihayni, Daru'l Kutubi'l İmiyye, Beyrut 1990,c. II.

- ONAT, Hasan. Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, TDVY Ankara 1993.
- ÖZCAN, Hanifi. Epistemolojik Açıdan İman, İstanbul 1992.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf, MÜİFY. İstanbul 1998.
- PEKER, Hüseyin. Din Psikolojisi, Aksiseda Matbası, İkinci Baskı, Samsun 2000.
- RAZİ, Fahrüddin. Mealimu Usulid'-din, trc. Nadim MACİT, İhtar Yayınları Erzurum 1996.
- , Mefâtihu'l-Gayb, trc.: S. Sadık Doğru, Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, c. 1, Akçağ Yayınları. 1988.
- SÂBÛNÎ, Nureddin, el-Bidaye fi-Usulid'din, çev. Bekir Topaloğlu, DİBY. Ankara,
- SARMIŞ, İbrahim. Teorik Ve Pratik Açıdan Tasavvuf Ve İslam, Ekin Yayınları, İstanbul 2004
- SERRAC (et-Tusi) Ebu Nasr. el-Lum'a, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- SEZİKLİ, Ahmet. Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri, TDVY., Ankara 1997.
- SUNAR, Cavit. Mistisizmin Ana Hatları, AÜİFY., Ankara. 1966.
- SÜHREVERDİ, Şihabuddin. Avarifu'l Mearif(Gerçek Tasavuf) çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, Ankara 2000.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ, el-İ'tisâm, Beyrut-ths.
- ŞEHRİSTANÎ, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebu Bekir Ahmed. el- Milel ve'n-Nihal, Daru'l Marifet, Beyrut 1984.
- TAFTAZANÎ Ebu'l Vefa. Ana Konularıyla Kelam, terc.: Şerafettin GÖLCÜK, Kitap Dünyası Yay. 2. Baskı, Konya 2000.

TAFTAZANİ, Sa'dudiddin, Şerhu'l Akâid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi) terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

TAHAVİ, el- İmam Ebu Ca'fer, Akidetü't-Tahavi, Daru'l Samey'i, Riyad ths.

TOPALOĞLU Bekir, Kelam İlmi, Damla Yayınevi, İstanbul 1996.

-----, Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), DİBY. Ankara 2001, 9.Baskı.

TUNÇ, Cihat. Yüce Allah'a İman ve Bunun Önemi, Erciyes Üniversitesi Fakültesi Dergisi, Kayseri 1985, Sayı, 2.

TÜRER, Osman. Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.

ULUDAĞ, Süleyman. Tasavvufi Terimler Sözlüğü, Kabalacı Yay. İstanbul 2001.

USLU Ferit. İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV, (2004), sayı: 3.

ÜLKEN, Hilmi Ziya. İslam Düşüncesi, ÜLKEN Yayınları İstanbul 2000.

-----, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, ÜLKEN Yayınları İstanbul 1998.

ÜNVER, Günay-A. Vehbi Ecer. Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, Kayseri 1999.

WATT, W. Montgomery. İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev.: E.Ruhi Fırlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998.

YAZICIOĞLU, M. Sait. İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

YAZIR, M. Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili, Zehaveyn Yay. İstanbul, ths.

YETİK, Erhan. Tarikatlar ve Dini Hayat, Kadeşler Matnası, Samsun 1996.

YILDIRIM, Ahmet. Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2000.

YILMAZ Hasan Kâmil. Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler, İstanbul 1994.

ÖZET

İnsan bir takım içsel duygularını farklı yöntemlerle dışa yansıtmıştır. Bu yansımalarından biri de sezgi ve kalbî bilgiye dayalı olan mistisizmdir.

İslam dünyasında ortaya çıkan zühd temelli mistik-derûni hayata, ruhani fikir ve hareketlere tasavvuf/sûfi düşünce adı verilmektedir. Sûfi düşüncenin konusu ise genel anlamda Allah, varlık ve insandır. İman kavramı ise, sufilerin üzerinde tartıştıkları meselelerin başında gelir.

Aslında imanın ne şekilde tanımlanabileceği ilk defa klasik kelim ekollerinden biri olan Mürchie tarafından ortaya atılmış ve asırlar boyunca tartışılmış hassas bir meseledir.

Kelamcılarının septik ve rasyonalist bir yaklaşımla inceledikleri iman kavramını, sûfiler bir takva, ruhi tecrübe ile gerçekleşen marifet ve gönlü sürekli olarak Hakk sevgisi ile uyanık tutmak olarak algılamışlardır. Sufiler iman anlayışlarını teorik tartışmalardan daha çok pratiğe dayalı olarak temellendirmişler.

Sufilerin iman anlayışları yaşamlarını, yaşamları da iman anlayışlarını etkiler olmuştur. Asırlar boyu siyasi ve felsefi olarak etkin olan sufi düşünce, bir yaşam felsefesi olarak halen varlığını devam ettirmektedir.

ABSTRACT

Man has reflected some inner feelings out in different ways. Mistisizim which depends on intuition and knowledge of heart is one of these reflections.

In Islamic world, mistisizim that is the way of living built on Zuhd , spiritual thoughts and movements are named as Sufist thought. The theme of sufist thought is generally God, existance and human. And the concept of faith is the topic matter that sufists discuss on.

Actually, the matter of how the faith would be described is a sensitive subject which was first uttered by one of classic Kelam trends Murcie and discussed for ages.

The sufists percieved the concept of faith as a talent gathered with spirutual experience and keeping the heart awake with the love of God while the Kelamcılar studied it in a septic and rationalistic approach. Sufists based their faith concept upon practice more than theory

Sufists' understanding of faith has affected their lives ,and their lives have affected their understandings. Sufi thoght which has been effective as politic and philosophic manner for ages still exists as life philosophy.